

Kathrin Morgenstern

Hannah Arendt gilt mittlerweile als Klassikerin des politischen Denkens. Die Genese dieses Denkens war allerdings alles andere als klassisch: Unter dem Eindruck der totalitären Herrschaft verabschiedet Arendt die platonisch-philosophische Tradition ein für alle Mal. Im Gegensatz dazu betont sie die Bedeutung des Politischen und insbesondere des politischen Neubeginns. Ein wichtiges Instrument ist dabei das Erzählen von individuellen Geschichten über Geschichte jenseits der Tradition. Die vorliegende Arbeit geht noch einen Schritt weiter: Sie zeigt auf, inwiefern das Erzählen nicht nur Methode, sondern auch eine entscheidende inhaltliche Bestimmung von Arendts politischer Philosophie ist.

Die narrative Verfasstheit von Hannah Arendts politischer Philosophie.

„Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen.“

„Einer wird immer bleiben,
um die Geschichte zu erzählen.“

Die narrative Verfasstheit von Hannah Arendts
politischer Philosophie.



Universität Regensburg
UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK



Kathrin Morgenstern



Eine Publikation der
Universitätsbibliothek Regensburg



Universität Regensburg

**„EINER WIRD IMMER BLEIBEN, UM DIE GESCHICHTE ZU ERZÄHLEN.“
DIE NARRATIVE VERFASSTHEIT VON HANNAH ARENDTS
POLITISCHER PHILOSOPHIE.**

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Fakultät für Philosophie, Kunst-, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften
der Universität Regensburg

vorgelegt von
Kathrin Morgenstern
aus
Eschenbach i.d.OPf.

2018

Regensburg 2018

Erstgutachter (Betreuer): Prof. Dr. Karlfriedrich Herb

Zweitgutachter: Prof. Dr. Gerson Brea

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN (Softcover): 978-3-88246-419-1

ISBN (PDF): 978-3-88246-420-7

DOI: 10.5283/epub.40467

Link zur Online-Version: <https://epub.uni-regensburg.de/40467>

Satz und Layout: Kathrin Morgenstern

Umschlaggestaltung: Peter Brünsteiner

Herstellung: Universitätsbibliothek Regensburg

Erscheinungsort: Regensburg, 2019

Druck und Bindung: Digital Print Group o. Schimek GmbH, Nürnberg



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz
Namensnennung 4.0 International (CC BY 4.0) veröffentlicht.

Inhalt

I. „Unter der Bedrohung dieser verwüstenden Sandstürme“: Grundannahmen, wesentliche Begriffe, Forschungsstand und Aufbau der Arbeit	9
1. Der Traditionsbruch als entscheidender inhaltlicher und methodischer Bezugspunkt	10
2. Narration oder Kommunikation?	13
3. Warum erzählen? Der <i>narrative turn</i> in den Geschichts- und Sozialwissenschaften	14
4. <i>Fact or fiction?</i> Historische und literarische Erzählweise	17
5. Politische Philosophie als hölzernes Eisen?	20
6. Ablehnung aller Universalien: Wissenschaftsverständnis und Wahrheitsbegriff	23
7. Polistonstalgie oder (Post)Moderne?	26
8. Schwere Verortbarkeit: <i>Zwischen allen Stühlen</i> und <i>Denken ohne Geländer</i> als Leitmotive	28
9. Fragestellung, Aufbau und Vorgehensweise der Arbeit	30
II. „Ich will Politik sehen mit von der Philosophie ungetrübten Augen“. Politische Philosophie als Quadratur des Kreises?	33
1. Ausgangsbasis: Philosophie und individuelle Freiheit	34
1.1. Martin Heidegger: Der Philosophenkönig	36
1.2. Karl Jaspers: Der philosophische Vater	39
2. Paradigmenwechsel: Von der Philosophie zur Politik	42
2.1. Martin Heidegger: <i>Déformation professionnelle?</i>	43
2.2. Hannah Arendt: Die Entdeckung der praktischen Politik	46
2.3. Karl Jaspers: Der Philosoph als politischer Schriftsteller	48
3. Neubeginn: Im posttraditionellen Spannungsfeld von Politik und Philosophie	51
3.1. „Die Affinität zwischen Philosophie und Tyrannis“. Arendts Philosophiekritik	52
3.2. „Die Philosophie muß konkret und praktisch werden“. Spurensuche zwischen Politik und Philosophie in der posttraditionellen Konstellation	54
3.3. <i>Politische Philosophin wider Willen</i> – Versuch eines Zwischenfazit	60
III. „All sorrows can be borne if you put them into a story“: Erzählen im Angesicht des Traditionsbruchs	63
1. Nach dem Ende der großen Erzählungen: Arendt und die Anderen	66
1.1. Erinnern und Geschichte – Arendt, Halbwachs und die Assmanns	67
1.2. Wirklichkeitserzählungen – Verbindlichkeitsnarrative und <i>Social Imaginaries</i>	70
1.3. Möglichkeiten und Grenzen narrativer Geschichtsschreibung – Arendt, White, Danto und Ricœur	73
1.4. (Narrative) Geschichtsschreibung nach der Shoah – Arendt und Friedländer	80
2. Von der Notwendigkeit narrativer Verfahren: Elemente und Ursprünge von Arendts Erzählphilosophie	91
2.1. Typologische Überlegungen: Drei Funktionen des Erzählens	92
2.1.1. Die destruierende Funktion	92
2.1.2. Die tradierende Funktion	97
2.1.3. Die verstehende Funktion	102
2.2. Arendt, Nietzsche und Benjamin: Entwurf einer Erzählphilosophie	104
2.2.1. Monumentale und kritische Geschichtsschreibung: Arendt und Nietzsche	105
2.2.2. Fragmentarisches Erzählen: Arendt und Benjamin	109

IV. „ <i>Die wirkliche Geschichte, in die uns das Leben verstrickt</i> “: Von der narrativen Verfasstheit der politischen Freiheit	114
1. Weltlichkeit: Erscheinen und Erzählen im Licht der Öffentlichkeit	116
1.1 Die doppelte narrative Verfasstheit der Welt: Vorbedingung politischer Freiheit	117
Exkurs 1: Mit Arendt gegen Arendt? Feministische Rezeptionsweisen	124
1.2. <i>Zaun des Gesetzes</i> und <i>Inseln des Voraussehbaren</i> : Narrativ konstituierte Institutionen als Organe der Freiheitssicherung	126
2. Pluralität im <i>Zwischen</i> -Raum: Handeln, Denken, Urteilen	137
2.1. Das Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten als Netz der Geschichten	138
2.2. Denken und Urteilen als geistige Gegenstücke zum Handeln	141
3. Natalität: <i>Auf die Bühne der Welt treten</i> – Erzählung und Neuanfang	147
3.1. Der Wettstreit der <i>storytellers</i> : Agonismus nach Arendts Art	147
3.2. Die Freiheit des Neuanfangs	157
V. „ <i>Stories had the capacity to save the world</i> “ – Abschließende Betrachtungen zu politischer Philosophie und Narration	164
Anhang 1: Beispiele für Saul Friedländers narrative Historiographie (Friedländer 2006)	169
Siglen – Hannah Arendt	171
Siglen – Sonstige	173
Literaturverzeichnis	175
1. Werke von Hannah Arendt	175
2. Weitere Primärliteratur	178
3. Sekundärliteratur	180

Vorwort

Mit der Publikation meiner Dissertation kommt eine Geschichte an ihr Ende. Dass diese Geschichte mehr als zehn Jahre in Anspruch nehmen würde, hätte wohl keiner der Beteiligten zu Beginn erwartet. Aber wer Hannah Arendts Werk kennt, weiß auch, dass das Unerwartete immer wieder ins Leben einbricht und deswegen Pläne neu geschrieben oder angepasst werden müssen. Am Ende der Geschichte ist auch der Zeitpunkt denen zu danken, ohne deren Hilfe und Unterstützung die Fertigstellung dieser Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

Die Ursprünge dieser Geschichte gehen noch weiter zurück: 2003 kam ich in einem Grundkurs von Karlfriedrich Herb an der Universität Regensburg das erste Mal in Kontakt mit der politischen Philosophie. Seither hat mich die Faszination für diesen Gegenstand nicht mehr losgelassen. Karlfriedrich Herb ließ mir von Anfang an freie Hand bei der Auswahl und Gestaltung meiner Projekte. Für dieses Vertrauen danke ich ihm sehr. Gerson Brea danke ich für die Bereitschaft, sich als Zweitgutachter zur Verfügung zu stellen. Barbara Weber hat mich von Anfang an persönlich und fachlich unterstützt, motiviert und begleitet. Auch Peter Niesen hat mein Projekt von Beginn an mit Interesse begleitet und insbesondere zum ersten Teil mit konstruktivem Feedback beigetragen. Claudia Kulka und Peter Brünsteiner von der Universitätsbibliothek Regensburg danke ich für ihr großes Engagement und die angenehme Kommunikation bei der Planung und Umsetzung der Publikation. Besonders prägend war für mich in diesen Jahren die Zusammenarbeit und Freundschaft mit Mareike Gebhardt und Magdalena Scherl. Eine so selbstverständliche und uneigennützig gegenseitige Unterstützung im vielzitierten Haifischbecken der Wissenschaft war eine sehr wertvolle Erfahrung für mich. Aus diesem Kreis ist auch Elena Köstner nicht wegzudenken, die mich seit dem Beginn unseres Studiums mit ihrer Freundschaft begleitet hat.

In der Schlussphase der Promotion brachte ein Ortswechsel ein neues berufliches Umfeld mit sich. Hier lernte ich die Vorzüge einer kleinen Hochschule kennen. Ich danke meinen Kolleginnen und Kollegen an der Ostbayerischen Technischen Hochschule Amberg-Weiden für unzählige gemeinsame Kaffee- und Mittagspausen. Der Begriff der *Hochschulfamilie* wird hier wirklich mit Bedeutung gefüllt. Stephanie Schönfeld danke ich besonders für die wunderbare Bürowohngemeinschaft und ihren Beistand auf den letzten Metern, Anja Wurdack und Katharina Koller für ihre unschätzbare Unterstützung vor der Disputation und zu unzähligen anderen Gelegenheiten, Marina Maric für viele Gespräche, die sich zur Abwechslung einmal nicht um die Doktorarbeit drehten, Oliver Fienz und Philipp Nickl für ihren unnachahmlichen Humor und ihre Hilfsbereitschaft. Stephanie Grimm und Lena Fischer standen mir mit ihrem Team nicht nur bei der Literaturbeschaffung hilfreich und ermutigend zur Seite. Josef Roth war in dieser Zeit mein Fels in der Brandung – ihm danke ich für Aufmunterung, Rückhalt und pragmatische Unterstützung.

Unabdingbar für das Gelingen eines solchen Mammutprojektes ist auch die Unterstützung im privaten Bereich. Lucia Görke hat die Geschichte meiner Promotion seit den ersten Tagen mitverfolgt und war auf der Zielgeraden trotz der räumlichen Entfernung unglaublich präsent. Dass wir unsere Projekte nun fast zeitgleich abschließen, freut mich besonders. Oh-

ne meine Familie wäre die Fertigstellung dieses Projektes nie möglich gewesen. Meine Eltern Rudolf und Dorothea Morgenstern, mein Mann Rainer Sporrer und meine ‚Schwiegerfamilie‘ hielten mir stets den Rücken frei, dass ich trotz aller familiären Verpflichtungen die Gelegenheit hatte, mich ins Büro zurückzuziehen und weiter an der Dissertation zu arbeiten. Nach dem unerwarteten Tod meiner Mutter einige Monate vor Abschluss des Manuskripts war mein Vater die treibende Kraft, weiterzumachen und das nahe Ziel nicht aus den Augen zu verlieren. Dafür kann ich ihm nicht genug danken. Mein Bruder Uli und meine Schwägerin Julia unterstützten mich in den hektischen Wochen vor der Abgabe als Korrekturleser_innen. Mein Sohn Paul motiviert und inspiriert mich seit dem Tag seiner Geburt und hilft mir nicht zuletzt, Hannah Arendts Konzept der Natalität noch besser zu verstehen.

Meinen verstorbenen Großmüttern Berta, Ottilie und Lina verdanke ich von frühester Kindheit an den praktischen Kontakt mit dem Konzept des *storytelling* – die Welt ihrer Geschichten lebt weiter.

Eschenbach, im Juli 2019

Meiner Familie

As pines
keep the shape of the wind
even when the wind has fled and is no longer there
so words
guard the shape of man
even when man has fled and is no longer there.
(George Seferis, *Three Secret Poems*)

I. „Unter der Bedrohung dieser verwüstenden Sandstürme“: Grundannahmen, wesentliche Begriffe, Forschungsstand* und Aufbau der Arbeit

Zum Jahreswechsel 2017/18 erfährt Hannah Arendt unerwartete mediale Aufmerksamkeit: Ein Journalist der *Rheinischen Post* stellt fest, dass sich mehr als eine Million Menschen in knapp fünf Jahren ihr Interview mit Günter Gaus auf YouTube angesehen haben. Er nennt dieses Phänomen den „unwahrscheinlichste[n] Youtube-Hit [sic!]“ (Dalkowski 2017) und fragt nach den Gründen dafür. Sicher ist das Interview unter Arendt-Forscher_innen legendär – aber eine Million Klicks kann diese doch recht begrenzte Community wohl kaum generieren. Ein guter Teil der Zuschauer_innen geht gewiss auf Studierende zurück, die das Interview von ihren Dozent_innen empfohlen bekamen. Das zeigt an, dass Arendt immer noch Hochkonjunktur in wissenschaftlichen Seminaren an Universitäten rund um den Erdball hat.¹ Aber Dalkowski und andere Journalist_innen, die in Reaktion auf seinen Artikel über das Phänomen berichten (vgl. z.B. Jakob 2018, Schmidt 2018), stellen auch fest, dass Arendts Gedanken über die Wissenschaft hinaus bis heute Gültigkeit bewahren, wenn es z.B. um Fake News oder die Situation geflüchteter und staatenloser Menschen geht. Insbesondere mache Arendt ihren Zuhörer_innen Lust darauf, selber zu denken.

Diese Ansicht teilen auch zwei von Arendts prominentesten Schüler_innen: ihre Biographin Elisabeth Young-Bruehl und ihr literarischer Nachlassverwalter Jerome Kohn. Arendt habe ihnen nicht die Köpfe mit Wissen vollgestopft, sondern das Denken gelehrt:

„The point of that was, I think, to develop in us an ability to respond without prejudice to the great plurality of men and women who share the world, thereby helping to sustain the common world that totalitarianism sought to destroy. Such responsibility, although not a matter of knowledge, requires thought. Arendt did not stuff our heads with knowledge but taught us to ‚think‘; [...] (Young-Bruehl/ Kohn 2001: 251).

Arendts eigenes Bedürfnis „Ich will verstehen“ (IWW 48) führte so zu einem zu dieser Zeit noch eher ungewöhnlichen Rollenverständnis als akademische Lehrerin, aber auch als Autorin: Die Leser_innen sollen kein vorgefertigtes Wissen oder gar einfache Wahrheiten vermittelt bekommen, sondern zum Selberdenken und damit zum Verstehen motiviert werden. An einer Stelle gerät Arendts Impuls zu verstehen jedoch an seine Grenzen: bei seiner Konfrontation mit dem Totalitarismus. In der Shoah erkennt sie das Ereignis, das zum endgültigen und irreversiblen Bruch der bis dorthin einschlägigen, wenngleich bereits schon problembehafteten philosophischen Tradition führt. Dieser Traditionsbruch wird zum Dreh- und Angelpunkt von Arendts Werk, aber auch zum Ausgangspunkt der vorliegenden Überlegungen. Als inhaltliche Komponente ist der Traditionsbruch bereits relativ gut erforscht. Viel größere Relevanz hat er jedoch für Arendts Vorgehensweise – eine Perspektive, die in den meisten Werkinterpretationen nicht vorkommt.

* Der Forschungsstand bzw. Literaturbericht wird in dieser Einleitung nicht in einem eigenen Abschnitt abgehandelt, sondern bei den jeweiligen Begriffen und Themenbereichen vorgestellt.

¹ Das Interview ist auch mit englischen und spanischen Untertiteln verfügbar und somit nicht nur einem Publikum mit Deutschkenntnissen zugänglich.

1. Der Traditionsbruch als entscheidender inhaltlicher und methodischer Bezugspunkt

„Die Bedingungen, unter denen wir uns heute im politischen Feld bewegen, stehen unter der Bedrohung dieser verwüstenden Sandstürme. Ihre Gefahr ist nicht, daß sie etwas Bleibendes errichten können. Totalitäre Herrschaft gleich der Tyrannis trägt den Keim ihres Verderbens in sich. [...] Dennoch ist organisierte Verlassenheit erheblich bedrohlicher als die unorganisierte Ohnmacht aller, über die der tyrannisch-willkürliche Wille eines Einzelnen herrscht. Ihre Gefahr ist, daß sie die uns bekannte Welt [...] zu verwüsten droht, bevor wir die Zeit gehabt haben, aus diesem Ende einen neuen Anfang erstehen zu sehen, [...] der das eigentliche Versprechen des Endes an uns ist. *Initium ut esset, creatus est homo* - ‚damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen‘, sagt Augustin. Dieser Anfang ist immer und überall da und bereit. Seine Kontinuität kann nicht unterbrochen werden, denn sie ist garantiert durch die Geburt eines jeden Menschen.“ (EUT 978f.)

An dieser Stelle klingen bereits zwei Leitmotive an, die für Arendts Gesamtwerk prägend sind: der Traditionsbruch und der Neubeginn, der aus ihm entstehen kann. Beide Aspekte hängen auf das Engste zusammen – darin besteht eine der wesentlichen Grundannahmen der vorliegenden Arbeit.

In dem Moment, als sie von der Existenz Auschwitz’ erfährt, ist Arendt klar:

„Alles andere hätte irgendwie noch einmal gutgemacht werden können [...]. Dies nicht. Dies hätte nie geschehen dürfen. [...] Da ist irgend etwas passiert, womit wir alle nicht fertig werden.“ (IWV 61f., vgl. auch ZKJ 8f.)

Das Politische kommt so völlig zum Erliegen – es bleibt nur der „stumme und ewige Haß“ (ZKJ 9). Das *sprachlose Staunen* der Philosophen wird also vom *sprachlosen Grauen* abgelöst (CPT 445).² Die Interpret_innen streiten darüber, ob dieses Grauen aus der Tradition selbst heraus entstand (vgl. z.B. Nordmann 1986: 76) oder sich vielmehr aus deren Negation entwickelte (vgl. z.B. Villa 2001b: 125). Arendt selbst betont bereits 1945, dass der Nazismus weder in der deutsche noch in der europäischen Tradition begründet war (vgl. BWJ 203), sondern in deren radikaler Verneinung.³ Der Bruch mit allen Traditionen gestaltete sich als etwas Unerklärliches, das sich nicht verstehen und mit nichts vergleichen ließ (vgl. DP 12f., STSC 243). Die Gaskammern in den Vernichtungslagern geben ein unvorstellbares Bild der Hölle ab (vgl. z.B. AR 79) Die Reduzierung auf das *nackte Leben* (Agamben 2002) und die „monströse Gleichheit ohne Brüderlichkeit oder Menschlichkeit“ (IH 198), die der *Verwaltungsmassenmord* (OS 31) mit sich brachte, sind Strafen, die kein Verbrechen je rechtfertigen könnte; „ihnen gegenüber war der größte Verbrecher so unschuldig wie ein neugeborenes Baby“ (IH 198). Nicht der Mord an sich, die Anzahl der Ermordeten oder der Mörder war das Erschreckende und Nie-Dagewesene, sondern „der ideologische Unsinn, der sie verursachte, die mechanisierte Exekution und der durchdachte, kalkulierte Aufbau einer Welt des Sterbens, in der nichts mehr Sinn ergab.“ (STSC 243) Damit fielen sämtliche basalen „zivilisatorische[n] Gewißheit[en]“ (Diner 1988: 7) weg, die das Zusammenleben der Menschen regelten. Zudem konterkarierte der administrativ geplante Massenmord noch viel mehr als alle Massaker, Pog-

² Sigrid Weigel (1999: 62f.) erkennt unter Rekurs auf Walter Benjamin in der kollektiven Reaktion auf Auschwitz eine „Überkreuzung von Staunen und Schrecken“ und damit „ein Ende der Geschichtsphilosophie, sofern diese an Momente von Einheit, Totalität, Entwicklung und Sinndeutung in der Konstruktion eines Geschichtsverlaufs gebunden ist.“ Der Schrecken ist „zum Ausgangspunkt gegenwärtigen Philosophierens geworden“; er ist „in die Philosophie eingebrochen.“ (Weigel 1997: 231).

³ Zu Arendts Ablehnung aller Geschichtsteologien vgl. auch I 6, III 1.3, III 2.

rome und Ausrottungsversuche zuvor, alle utilitaristischen, rationalen oder kriegsstrategischen Erwägungen (vgl. STSC 235ff.). Arendt merkt an:

„It was as though the Nazis were convinced that it was of greater importance to run extermination factories than to win the war.“ (STSC 233)

Es würde also zu kurz greifen, Auschwitz als Rückfall in die Barbarei zu verstehen. Vielmehr treffen hier eine perfide Logik des Irrationalen und die Rationalität moderner Technologie aufeinander.⁴

Mit Auschwitz geraten alle traditionellen Wissenschaften und Ausdrucksformen an ihre Grenzen – sie verstummen. Adorno expliziert dies für die Lyrik⁵, Lyotard für die Geschichtswissenschaft⁶ (vgl. III 1.4). Gerade dieses Verstummen ist für Arendt das Schlimmste, was passieren konnte: Verstummen meint immer den Abbruch der Kommunikation, des Erzählens und damit auch des Politischen. „Stumm ist nur die Gewalt“ (VA 36) oder die Verlassenheit (vgl. EUT 975). Arendt fordert dagegen, dass etwas gesagt, dass ein neuer Anfang gewagt wird (vgl. IV 3). Sie folgt in dieser Frage eher Denkern wie Rorty oder Habermas, die ein *neues Vokabular* (Rorty 1989: 48ff.) oder ein *kommunikatives Handeln* (Habermas 1995a: 141ff.)⁷ fordern und damit die Sprache weiterhin als wichtiges Werkzeug ansehen. Ein weiterer Denker, der wie Arendt angesichts des *tremendum horrendum* (Ricœur 1985: 273) nicht beim entsetzten Schweigen stehenbleiben kann, sondern ihm narrative Bewältigungsansätze entgegensetzt, ist Paul Ricœur. Entscheidend ist es, nicht bei der Negation stehen zu bleiben, auch wenn es keine Affirmation oder kein Verstehen geben kann.

Die Katastrophe der totalen Herrschaft – „mit der das Vertrauen in die Welt und in die Fähigkeit des Verstehens und des politischen Handelns zerbrochen ist“ (König 2008: 587) – diskreditiert für Arendt die philosophische Tradition im Ganzen und lässt sie grundsätzlich an der Vereinbarkeit von Politik und Philosophie und damit auch an der Möglichkeit einer politischen Philosophie zweifeln. Die Vernachlässigung der Pluralität seit Platon habe zu einer Denkweise geführt, die die Philosophen grundlegend inkompetent für politisches Denken und Handeln mache. Arendt entdeckt bei ihm eine „Feindseligkeit gegen alle Politik“ (IWW 47), v.a. gegen das politische Handeln (vgl. VA 229). Nicht die politische Lebensform, sondern die philosophische Kontemplation wird als *gutes Leben* angesehen. Folglich wird der

4 An dieser Stelle sei nochmals darauf hingewiesen, dass Arendt keine singuläre Kausallogik bei der Entstehung des Totalitarismus am Werk sah. Daher war sie unzufrieden mit dem amerikanischen Titel *Origins of Totalitarianism*, der missverständlicherweise in eine teleologische Richtung gedeutet werden könnte (im Sinne von *causes*). So fügte sie der deutschen Ausgabe den Zusatz *Elemente* hinzu. Vgl. AR 78: „The book [...] gives a historical account of the elements which crystallized into totalitarianism, this account is followed by an analysis of the elemental structure of totalitarian movements and domination itself.“

5 „Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frisst auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.“ (Adorno [1951] 1977a: 30). Anders als Adorno in seinen späteren Ausführungen ([1966] 1973: 357) findet Arendt für die Philosophie nach dem Traditionsbruch keine sinnvolle Funktion mehr.

6 „Das Schweigen, das den Satz *Auschwitz war ein Vernichtungslager* umgibt, ist kein Gemütszustand, sondern ein Zeichen dafür, daß etwas Ungeäußertes, Unbestimmtes zu äußern bleibt.“ (Lyotard 1989: 106); „Sein Name [Auschwitz] markiert die äußerste Grenze, an der sich die Kompetenz der Geschichtswissenschaft zurückgewiesen sieht.“ (Lyotard 1989: 107) Vgl. III 1.4.

7 Zu den vielfältigen Affinitäten und Abgrenzungen, die das Verhältnis von Arendt und Habermas kennzeichnen, vgl. Gebhardt 2014a. Zur Differenzierung von *Kommunikation* und *Narration* vgl. I 2.

Grundkonflikt zwischen Politik und Philosophie „diktatorisch zugunsten der Philosophie“ (WA 181) gelöst. Da Komplexitätsvermeidung als Gebot der Stunde erscheint, greift Platon immer wieder auf Bilder des Herstellens, insbesondere des Handwerkers zurück (vgl. VA 278-293, insb. 288f.; WA 177-180). Wenn Platon die Figuren von Gesetzgebern und Städtebauern in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt (vgl. VA 244), nimmt er damit keine genuin politische Erfahrung in sein Werk auf.

Dennoch ist Arendt keine Fatalistin oder Theoretikerin der Enttäuschung. In der Entstehungszeit der *Vita activa* schreibt sie an Karl Jaspers:

„Ich habe so spät angefangen die Welt wirklich zu lieben [...] Aus Dankbarkeit will ich mein Buch über politische Theorien ‚Amor Mundi‘ nennen.“ (BWJ 301)

Aber auch das Totalitarismusbuch beschließt sie mit einem vorsichtig optimistischen Ausblick, wie das obenstehende Zitat zeigt. Natalität und Neuanfang sind für Arendt daher gerade mit dem Traditionsbruch im Hintergrund entscheidende Kategorien (vgl. IV 3), allerdings nicht als Politik des „Außeralltägliche[n], das die Institutionen außer Kraft setzt“, wie es Förster (2009: 16) kritisch anmerkt. Im Gegenteil wird der Anfang in Institutionen gegossen und dort im besten Falle lebendig gehalten, z.B. durch Erzählungen (vgl. IV 1.2). Von Arendts Konzept der Natalität führt der Weg daher nicht notgedrungen zurück zu Aristoteles, wie es Förster mit Sternberger (1979: 115) annimmt. Vielmehr schließt gerade der Traditionsbruch jede Art von „griechischer *polis*-Nostalgie“ (Canovan 1992: 2⁸) aus (vgl. u.a. auch I 4, II 4, IV 3.1).

Ein weiteres Missverständnis im Hinblick auf den Traditionsbruch ist die Annahme, dass alles Vergangene damit irrelevant würde. Auch wenn der Traditionsbruch unhintergehbare Faktum ist, muss Arendt doch beständig auf die Vergangenheit rekurrieren. Besonders treffend fasst König (2008: 612) diese Dialektik von Bruch und Neuanfang zusammen:

„Der Bezug auf die Vergangenheit ist für das politische Denken von Hannah Arendt von zentraler Bedeutung. Die Gleichsetzung der Fähigkeit zu politischem Handeln mit der Möglichkeit, etwas Neues zu beginnen, fordert einerseits den Bruch mit der Vergangenheit, das Heraustreten aus der Kette historischer Kontinuität – sonst wäre das Neue nichts Neues, sondern nur die Weiterführung und Wirkung des Alten. Andererseits tritt das Neue zugleich das Erbe vergangener historischer Ereignisse an, in denen es bereits sein Gesicht gezeigt hat. Die Fähigkeit, Neues zu beginnen, beruht auf Bruch und Erbschaft gleichermaßen.“

Folglich kann es auch methodisch nach dem Traditionsbruch kein *Weiter so* geben. Arendt ist es wichtig, dass mit der Tradition nicht auch noch die Vergangenheit in den Strudel des Vergessens gerät. Um der Vergangenheit nach dem Traditionsbruch noch Bedeutung zu verleihen, kommt dem kollektiven Erinnern und dem Erzählen der gemeinsamen Geschichte, eine große Rolle zu (vgl. III 1.1). So kann die Vergangenheit ihre Bedeutung für die Gegenwart bewahren, ohne eine Autorität über das Denken zu beanspruchen (vgl. Draenos 2006: 321).⁹ Für die dringend notwendige Neuorientierung kann nur ein *Denken ohne Geländer* (engl. *Thinking without a ground*, vgl. I 8; vgl. auch OHA 336, IWV 113) in Frage kommen. Das (historische) Erzählen spielt dabei eine wichtige Rolle, die im Laufe der Arbeit erörtert werden soll:

8, [H]er theory of action, like the rest of her political thought, is rooted in her response to totalitarianism and is not an exercise in nostalgia for the Greek polis“.

9 Vgl. auch Halbwachs 1985: 158f.: Die Vergangenheit kann keinen Zwang ausüben.

„Even when tradition has crumbled, narrativity is constitutive of identity. [...] Even when the thread of tradition is broken, even when the past is no longer authoritative simply because it has been, it lives within us and we cannot avoid placing ourselves in relation to it. Who we are at any point is defined by the narrative uniting past and present. Narrative then, or, in Arendt's word, storytelling, is a fundamental human activity- There is then a continuum between the attempt of the theorist to understand the past and the need of the acting person to interpret the past as part of a coherent and continuing life story. But what guides the activity of the storyteller when tradition has ceased to orient our sense of the past?“ (Benhabib 2006b: 337f.)

2. Narration oder Kommunikation?

Bevor wir uns genauer mit dem Erzählen beschäftigen, ist eine weitere begriffliche Klärung nötig: Immer wieder taucht das Schlagwort der Kommunikation auf, wenn es um Arendts politische Handlungstheorie geht (vgl. z.B. Sun 2010, Schönherr-Mann 2006). Gebhardt (2014a: 66f., 2014b: 229) trennt Narration im Sinne Arendts ganz klar von der Kommunikation in der Habermasschen Lesart. Narration sei in erster Linie monologisch und auf die Enthüllung subjektiver Identität ausgerichtet; Kommunikation dialogisch-intersubjektiv und konsensorientiert und eher an der Überbrückung als an der Bewahrung des für Arendt so wichtigen Zwischenraums interessiert. „[P]artikuläre Sinnsuche und individuelle Identitätsfindung“ (Gebhardt 2014b: 229) stünden universellem Wahrheitsstreben und Geltungsansprüchen gegenüber. Ähnlich differenziert Benhabib (2006a: 202) zwischen der Kommunikation, die „an gelingender Verständigung unter Konversationspartnern orientiert ist, und zwar auf der Grundlage von Geltungsansprüchen, die in Sprechakten erhoben werden“ und der weniger rationalen Narration, die in das *Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten* (VA 226) eingebettet ist. Viele Interpret_innen, die Arendt als liberale Theoretikerin der Kommunikation lesen, sehen in ihr zu stark einen weiblichen Habermas. So spricht z.B. Honneth (2013: 14) von der „Rechtfertigung einer liberalen Staatsordnung aus dem Erfordernis, der kommunikativen Struktur aller politischen Praxis mit der Öffentlichkeit einen rechtlich geschützten und umhegten Raum zu geben“ und betont, „dass bei Hannah Arendt der Liberalismus mit Verweis auf seine Fähigkeit zur institutionellen Sicherung einer gemeinsamen Meinungs- und Willensbildung gerechtfertigt wird“. Eine zu starke Annäherung an Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns wird Arendts Werk sicher nicht gerecht. Universelle Geltungs- oder gar Wahrheitsansprüche werden von ihr eindeutig bestritten (vgl. I 6).

Ganz anders gestaltet sich Arendts Bezug zur Kommunikation, wenn man nicht den Habermasschen, sondern den Jaspersschen Begriff zum Maßstab macht. Jaspers war neben Heidegger der prägendste Einfluss auf Arendt in den Jahren ihrer philosophischen Sozialisation. Der Kommunikationsbegriff kann als das wichtigste Jasperssche Erbe in ihrem Werk betrachtet werden (vgl. II 1.2 und 2.3). Mit ihm wendet sie sich gegen eine potentiell totalitäre Einheitsphilosophie und vertritt das Ideal einer kritischen Öffentlichkeit. Besonders virulent wird dies in ihrem Machtbegriff (vgl. z.B. MG 45ff., VA 251-263), den die Interpret_innen häufig als kommunikativ beschreiben (vgl. z.B. Penta 1985). Kommunikation wird hier als Gegenbegriff zur stummen Gewalt gedacht (vgl. z.B. Bertheau 2016: 144). Sie beziehen sich dabei meist auf diese oder ähnliche Passagen:

„Mit realisierter Macht haben wir es immer dann zu tun, wenn Worte und Taten untrennbar miteinander verflochten erscheinen, wo also Worte nicht leer und Taten nicht gewalttätig stumm sind, wo Worte nicht mißbraucht werden, um Absichten zu verschleiern, sondern gesprochen sind, um Wirklichkeiten zu enthüllen, und wo Taten nicht mißbraucht werden, um zu vergewaltigen und zu zerstören, sondern um neue Bezüge zu etablieren und zu festigen, und damit neue Realitäten zu schaffen.“ (VA 252)

Aber auch die strikte Trennung zwischen Kommunikation und Narration trifft für mich nicht ganz den Kern von Arendts Intention. Vielmehr würde ich anders als Gebhardt auch in der Narration eine intersubjektive Komponente erkennen; allerdings unter unbedingter Beibehaltung und Betonung des *inter*, also des Zwischenraums.¹⁰ Hier könnte man sich z.B. einen Wettstreit von Erzähler_innen (vgl. IV 3.1) oder die Interaktion von Erzähler_innen und Publikum vorstellen. Nur so kann die Pluralität der Perspektiven, das entscheidende Kriterium von Arendts Handlungstheorie, aufrechterhalten werden. Anders als es z.B. auch Mouffe (2007: 4 bzw. 2014: 33) beansprucht bzw. kritisiert (vgl. IV 3.1), ist Arendt also nicht an der Einebnung von Konfliktlinien und Antagonismen interessiert. Gerade der genannte Zwischenraum kann ausgesprochen gut narrativ gestaltet und ausgebaut werden. Das Erzählen erhält dabei unter Umständen auch eine kommunikative Funktion: Erfahrungen werden an die Zuhörer_innen weitergegeben und durch deren Reaktion auf die Erzählenden zurückgespiegelt (vgl. Hill 1979: 290). So wird die gemeinsame, geteilte Welt zur konkret erfahrenen Realität, die Pluralität der Perspektiven zur Lebenswirklichkeit. In diesem Sinne ist der Begriff der Kommunikation auch für die vorliegende Studie von Bedeutung.

3. Warum erzählen? Der narrative turn in den Geschichts- und Sozialwissenschaften

Vor dem Hintergrund des Traditionsbruchs stellt sich vielen Arendt-Interpret_innen immer wieder eine existentielle Frage: Was kann noch verbinden, was noch Sinn stiften in derart *dunklen Zeiten*? Wie lässt sich – wenn doch alle eindeutigen Wahrheiten korrumpiert erscheinen – Beliebigkeit verhindern? Dass es darauf keine einheitliche und allgemein verbindliche Antwort geben kann, ist bereits der Logik der Frage eingeschrieben. Auch das Erzählen taucht hier nicht als *deus ex machina* oder als wundersames Allheilmittel auf. Jedoch kann insbesondere die für Arendt so wichtige Pluralität der Perspektiven durch Geschichten optimal abgebildet werden. So kommen Sieger_innen und Besiegte, Starke und Schwache, Vertreter_innen von Mehrheits- und Minderheitsgruppen zu Wort. Nicht zuletzt lässt sich durch das Erzählen auch eine gewisse Unparteilichkeit erzielen:

„Herodot sagt uns im ersten Satz seiner *Geschichten*, daß es ihm darum geht zu verhindern, daß ‚die großen und wunderbaren Taten der Griechen *und* der Barbaren um den Ruhm gebracht werden‘, den sie verdienen. Hier liegt die geschichtliche Wurzel der gesamten abendländischen ‚Objektivität‘, dieser merkwürdigen Leidenschaft für intellektuelle Integrität um jeden Preis, die es nur im Abendland gegeben und die dieses zur Geburtsstätten der Wissenschaft gemacht hat.“ (WuP 368)

¹⁰ Vgl. auch Trawny 2005: 161: „Von einer ‚Erzählung‘ kann nur dort sinnvoll gesprochen werden, wo davon ausgegangen wird, daß es jemanden gibt, dem etwas ‚erzählt‘ werden kann. Das ‚Erzählen‘ setzt eine Mehrzahl von Menschen voraus. Außerdem ist es nötig, daß diese Menschen sich aufeinander beziehen. ‚Zwischen‘ ihnen besteht ein ‚Bezug‘, in dem sich die ‚Erzählung‘ entfalten kann. Der Ort der ‚Erzählung‘ ist dieses ‚Zwischen‘, ist, nach Arendt, die ‚Welt‘, die wir miteinander bewohnen. Das individuelle Leben kann demnach nur dann bewahrheiten, daß es ‚Sinn‘ hat, wenn es in der ‚Erzählung‘ dieser ‚Welt‘ überliefert und zur Bewahrung übergeben wird.“

Zudem lässt sich durch das Erzählen verhindern, dass das *eiserne Band des Terrors* politisches Handeln und Freiheit verunmöglicht. Da im weiteren Verlauf immer wieder auf das *eiserne Band des Terrors* rekurriert wird, soll hier zur weiteren Referenz die ausführliche Textstelle aus *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* angeführt werden:

„[D]er totale Terror setzt an die Stelle der Zäune des Gesetzes und der gesetzmäßig etablierten und geregelten Kanäle menschlicher Kommunikation ein eisernes Band, das alle so eng aneinanderschließt, daß nicht nur der Raum der Freiheit, [...], verschwindet, und es ist, als seien alle zusammengeschmolzen in ein einziges Wesen von gigantischen Ausmaßen. [...] Terror als der folgsame Vollstrecker natürlicher oder geschichtlicher Prozesse fabriziert dieses Einssein von Menschen, indem er den Lebensraum zwischen Menschen, [...], radikal vernichtet. Das Wesentliche der totalitären Herrschaft liegt also nicht darin, daß sie bestimmte Freiheiten beschneidet oder beseitigt, [...] sondern einzig darin, daß die Menschen, so wie sie sind, mit solcher Gewalt in das eiserne Band des Terrors schließt [sic!], daß der Raum des Handelns, und dies allein ist die Wirklichkeit der Freiheit, verschwindet. Das eiserne Band des Terrors konstituiert den totalitären politischen Körper und macht ihn zu einem unvergleichlichen Instrument, die Bewegung des Natur- oder des Geschichtsprozesses zu beschleunigen. Dem Terror gelingt es, Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular, als gäbe es nur einen gigantischen Menschen auf der Erde, dessen Bewegungen in den Marsch eines automatisch notwendigen Natur- oder Geschichtsprozesses mit absoluter Sicherheit und Berechenbarkeit einfallen.“ (EUT 958)

Erzählen kann die Pluralität der Perspektiven aufrecht halten, ohne dabei der Beliebigkeit und dem Relativismus anheim zu fallen. Es rückt das Vergangene oder Entfernte in den Fokus, aber es kann auch auf das aufmerksam machen, was zu nahesteht, um erkannt zu werden (vgl. Hill 1979: 291). Durch das Erzählen „verlieren die Fakten bereits ihre ursprüngliche Beliebigkeit und erlangen eine Bedeutung, die menschlich sinnvoll ist.“ (WuP 367) Isak Dinesens¹¹ Ausspruch, dass „„alles Leid erträglich wird, wenn man es einer Geschichte eingliedert oder eine Geschichte darüber erzählt““ (WuP 367, vgl. auch VA 213), wird von Arendt gerne immer wieder angeführt, am prominentesten in der *Vita activa* als Motto des Schlüsselkapitels über das Handeln.¹² Diesen Zusammenhang führt sie folgendermaßen aus:

„Insofern Berichterstattung zum Geschichtenerzählen wird, leistet sie jene Versöhnung mit der Wirklichkeit, [...]. Für die Geschichtsschreibung ist das rein Faktische das Rohmaterial, aus dessen Verwandlung die Geschichten der Geschichte erstehen; [...]. Die politische Funktion des Geschichtenerzählers, der Geschichtsschreiber wie der Romanschriftsteller liegt darin, dass sie lehren, sich mit den Dingen, so wie sie nun einmal sind, abzufinden und sie zu akzeptieren. Dieses Sichabfinden kann man auch Wahhaftigkeit nennen.“ (WuP 367f.)

Auch wenn es Interpret_innen gibt, die sich schon sehr früh damit auseinandersetzen (Young-Bruehl 1977, 1979, Hill 1979): Insgesamt ist die Beschäftigung mit erzählerischen Mitteln in Arendts Werk eher eine Erscheinung des 21. Jahrhunderts. Noch Mitte der 1990er bezeichnete Lisa Disch (1994: 2) das *storytelling* als „one of the less exploited riches of Arendt's work.“ Diese Situation hat sich grundlegend geändert (vgl. z.B. Cavarero 2000, Gualardo 2001, Straßenberger 2005 und 2006, Benhabib 2006a und 2006b). Obwohl das Erzählen nicht immer unbedingt als politische Aktivität wahrgenommen wird (vgl. z.B. Sigwart 2014: 89), so weist es doch immer eine entscheidende Bedeutung für das Politische auf. Diese besteht darin, dass es sich anders als der philosophische Diskurs auf das *Wer* und nicht auf

11 Zur Bedeutung von Isak Dinesen für Arendts Werk bzw. für ihr Verständnis von *storytelling* vgl. WuP 367: Sie beschreibt diese als Person, „die nicht nur eine der großen Geschichtenerzähler unserer Zeit war, sondern auch, und in dieser Hinsicht nahezu einzigartig, wußte, was sie tat.“ Vgl. auch ID.

12 Daran kann man bereits erahnen, welchen Wert Arendt dem Erzählen für ihre Handlungstheorie beimisst (vgl. III 2 und IV 1).

das *Was* richtet. Es wird nicht in kantischer Manier gefragt Was ist *der* Mensch?, sondern Wer ist *dieser* Mensch, was macht ihn aus? (vgl. Cavarero 2000: 13, Kottman 2000: viii)¹³

Gegen erzählerische Mittel in den Geschichts- und Sozialwissenschaften wird zuweilen der Einwand vorgebracht, es handle sich dabei um einen konservativen und antiwissenschaftlichen Versuch, bestehende Kontinuitäten aufrecht zu erhalten (vgl. z.B. Habermas 1985a: 47). Sicher gibt es Denker_innen, die durch das Erzählen eine Wiederherstellung des *status quo* und eine Überwindung der postmodernen Pluralität und ‚Beliebigkeit‘ beabsichtigen. So etwas hat Arendt jedoch absolut nicht im Sinn; ein solches Vorhaben wäre kaum eine geeignete Reaktion auf die Diagnose des irreversiblen Traditionsbruchs. Stattdessen stellt ihr Werk nach 1945 einen Neuaufbruch dar und befindet sich – wenn auch *avant la lettre* – im Einklang mit dem Konzept des *narrative turn*. Dieses setzte sich seit den 1970er und 1980er Jahren zunächst in den Literatur- und Kultur-, später auch in den Geistes- und Sozialwissenschaften immer weiter durch (vgl. auch Fahrenwald 2011: 82ff., Hofmann/ Renner/ Teich 2014: 2ff., Llanque 2014: 8f.). Unter dem Einfluss von bzw. aufbauend auf Werken von Strukturalisten und Poststrukturalisten wie Claude Lévi-Strauss, Ferdinand de Saussure und Noam Chomsky wurde das Konzept der Narration ein Gemeinplatz in der Forschung. Bis heute konnte sich die Narratologie trotz aller Kritik¹⁴ im wissenschaftstheoretischen Diskurs behaupten und zu einer „eigenständige[n] Forschungsdisziplin jenseits traditioneller Fächergrenzen“ (Scheffel 2012: 43) entwickeln. Neben der traditionellen, (post)strukturalistischen Prägung finden sich verschiedene innovative Ansätze, z.B. feministische oder kognitive bzw. neurobiologische Ausformungen (vgl. Heinen 2007, Fahrenwald 2011: 82).

Im Zuge des *narrative turn* gewann die These an Einfluss, nicht nur Literatur, sondern auch die Alltagssprache und das alltägliche Leben bestünden aus Narrationen (vgl. Klein/ Martínez 2009: 1, Fahrenwald 2011: 82). Entsprechend haben es die Geistes- und Sozialwissenschaften, die sich mit dem Zusammenleben der Menschen beschäftigen, mit Erzählungen im weitesten Sinne zu tun. In diese Überzeugung reiht sich Arendt ein:

„Aber daß jedes Menschenleben eine nur ihm eigene Geschichte zu erzählen hat und daß Geschichte schließlich zu einem unendlich erweiterbaren Geschichtenbuch der Menschheit werden kann, in dem es eine Unzahl von ‚Helden‘ gibt und das doch keiner je verfaßt hat, hat seinen Grund darin, daß beide gleichermaßen das Resultat des Handelns sind.“ (VA 228)

Obwohl sie sich nie mit dieser Strömung identifizierte und speziell mit dem charakteristischen Pathos des Nihilismus wenig anfangen konnte, gibt es also durchaus Berührungspunkte zwischen Arendt und der Postmoderne.¹⁵ Insbesondere Lyotards Diktum vom *Ende der großen Erzählungen* entspricht Arendts Vorstellung von der posttraditionellen Konstellation (vgl. II 4.2). Beide Konzepte verabschieden das unbefragte Primat singulärer Erklärungsmuster zugunsten kleinerer konkurrierender Erzählungen („petit[s] récit[s]“, Lyotard 1979: 98), die im öffentlichen Raum darum wetteifern, die Zuhörer und Zuschauer zu überzeugen. Der große Held („le grand héros, Lyotard 1979: 7) geht ebenso verloren wie das große Ziel („le grand but“, ebd.); der „Held der erzählten Geschichte“ (VA 229) kann keinen eindeutigen Sinn

13 Zur Bedeutung, die Arendt der Enthüllung des *Wer-einer-ist* im Handeln beimisst, vgl. VA 217f.

14 Für einen Überblick vgl. z.B. Czarniawska 2003.

dieser Geschichte konstituieren, da er in seinem Handeln nie von anderen Akteuren und deren Geschichten zu isolieren ist (vgl. z.B. VA 224-234). Schon deswegen ergibt sich aus dem „Zerfall der großen Erzählungen“ nicht automatisch „die Zersetzung des sozialen Bandes“ (Lyotard 1982: 32)¹⁶. Im Gegenteil soll das Erzählen von vielen individuellen *petits récits* Lyotards *soziales Band* bzw. Arendts *Beziehungsgewebe menschlicher Angelegenheiten* (VA 222) zusammenhalten¹⁷ (vgl. IV 1). Das *soziale Band* kann als positiver Gegenentwurf zum *eisernen Band des Terrors* gelesen werden. Statt die Individuen allzu eng zusammenzuschnüren, damit alle Unterschiede einzuebneten und somit weder Interaktion noch Kommunikation noch Narration zu ermöglichen, schafft das lose geknüpfte Band ein Gefühl von Gemeinschaft. Dies geschieht niemals auf Kosten der individuellen Positionen; vielmehr macht es sich genau diese Pluralität der Perspektiven zunutze.

Storytelling ist besonders gut geeignet, auch marginalisierte Stimmen hörbar zu machen. Für Arendt geht es dabei nicht darum, aus einer *paria*-Position heraus Rationalisierung, Bürokratisierung oder Abstraktion zu kritisieren, auf der anderen Seite aber selbst Universalismus-Ansprüche für sich zu reklamieren.¹⁸ Statt einen neuen Konsens zu schaffen, geht es Arendt darum, alle absoluten Wahrheitsansprüche grundsätzlich zu demaskieren (vgl. I 6). Es geht also nicht um Konsens, sondern um Fragmentierung und Diskontinuität; das Wissen wird pluralisiert in *local knowledges* (Disch 1994: 9¹⁹). Der Vorteil von Geschichten ist in diesem Zusammenhang, dass sie immer interpretierbar sind, es wird nie die eine ganze Wahrheit vermittelt: „The claim is that stories are more adequate than arguments to depict the ambiguities of a social reality that is never linear but many-sided and multidimensional.“ (Disch 1994: 9) Neben dem Traditionsbruch bzw. in Reaktion auf diesen lässt sich also das Erzählen als ein zweiter roter Faden in Arendts Werk erkennen (vgl. z.B. auch Benhabib 2006b: 336). Damit ist allerdings nicht nur das eigene Erzählen der Autorin gemeint; beinahe noch wichtiger ist das Erzählen, insbesondere das historische Erzählen, als Gegenstand ihres Werkes.

4. Fact or fiction? *Historische und literarische Erzählweise*

Wenn man von einem literaturtheoretischen Erzählbegriff ausgeht, erscheint die Bezeichnung Arendts als Erzählerin zumindest gewöhnungsbedürftig: Hanna Fenichel Pitkin (1998: 277)²⁰ erkennt mit diesem Begriff im Hinterkopf auch keine Erzählerin in Arendt: Vielmehr impliziere ihr Rekurs auf Isak Dinesens Mahnung „Sei treu gegenüber der Geschichte“ (ID 119) einen starken Realismusanspruch. Ein so ausgeprägter Realitätsbezug sei nur schwer mit

15 Zur Begriffsgeschichte der Postmoderne, die erst sehr spät zum Thema philosophischer Betrachtungen wird, vgl. Welsch 1988: 7-13.

16 „la dissolution du lien social“ (Lyotard 1979: 31).

17 Zu weiteren Anknüpfungspunkten zwischen Lyotard und Arendt vgl. Disch 1994: 4-9.

18 Auch diese Variante des *storytelling* gibt es Disch (1994: 6f.) zufolge.

19 Disch nennt diese Variante *agonistic storytelling*; auf Arendts Konzept des Agonismus werde ich in IV 3.1 ausgiebig eingehen.

20 Für eine ausführlichere Beschäftigung mit Pitkins Rezeption von Arendts politischer Theorie vgl. Scherl 2014.

dem Bild einer Geschichtenerzählerin vereinbar (vgl. Pitkin 1998: 277). Zudem sei Arendts Schreiben rein von der Form her kein Erzählen:

„The real difficulty in interpreting Arendt as a storyteller, however, is that [...] that was not what she did. [...] Arendt's writing did not take the form of tales, novels, plays, or (published) poetry.” (Pitkin 1998: 277)

Dass es Arendt in ihren Schriften um die Realität geht, um die „Versöhnung mit den Dingen, wie sie wirklich sind“ (ID 130), ist unbestreitbar. Auch dass sie keine Romane oder Gedichte verfasst, liegt auf der Hand. Dennoch beansprucht Arendt für sich, dass sie Geschichten erzählt: nicht-fiktionale Geschichten mit konkretem historischem Hintergrund, die sie aber trotzdem eindeutig als *stories* bezeichnet.²¹ Andere Arendt-Interpret_innen sprechen sich, im Gegensatz als Pitkin, dezidiert dafür aus, Arendt als Erzählerin zu verstehen. Am deutlichsten wird Ronald Beiner (1992: 12), der klarstellt, dass Erzählen an keine spezielle Form gebunden ist und auch an der Realität orientiert sein kann²²:

„In saying that we tell a story, we are not prescribing what form the narrative should take – for instance, that it should be a fictional narrative or an historical narrative or whatever. (Narrative does not necessarily mean something made up or fictional; true histories are also told in the form of a narrative.)“

Damit sagt er uns nach dem *narrative turn* nichts grundlegend Neues. Dennoch moniert Genette, die Narratologie habe „ihre Aufmerksamkeit bisher fast ausschließlich den Verfahren und Objekten der fiktionalen Erzählung zugewandt“ und die „narrativen Aspekte des historischen Diskurses vollständig [vernachlässigt]“ (Genette 1992: 65)²³. Eine Ausnahme stellt das Spätwerk des Phänomenologen Wilhelm Schapp dar, der in den 1950er eine dezidierte *Philosophie der Geschichten* (vgl. Schapp 1976, 1981²⁴) entwarf. Tendentiell dominiert bei Schapp jedoch eine eher konservative Auslegung des Erzählens, so dass eine vertiefte Auseinandersetzung mit ihm für diese Untersuchung nicht zielführend wäre. Mittlerweile hat sich das von Genette kritisierte Bild gewandelt: Martínez und Scheffel (2012: 7) betonen, dass seit dem Ende der 1990er Jahre einige der interessantesten Beiträge zur Erzähltheorie nicht aus den Literaturwissenschaften, sondern vielmehr aus verschiedenen Geistes- und Sozialwissenschaften stammen. In dieser Perspektive gewinnt die Interaktion von Erzähler_in und Publikum eine ganz andere Bedeutung. Erzähler_innen müssen die Lebenswirklichkeit des Publikums kennen, aufnehmen und ggf. neu interpretieren. Folglich können auch die Rezipient_innen nicht passiv bleiben. Posttraditionelles Erzählen erfordert kompetente Leser_innen, die weiterdenken, auf das Gesagte eingehen und die Inhalte nicht nur wortwörtlich rezipieren: Das Erzählen hält offen und soll zu eigenen Schlüssen einladen. Noch einen

21 Vgl. KJC 89: „It was the time when mankind first discovered the human condition on earth, so that from then on the mere chronological sequence of events could become a story and the stories be worked into a history, a significant object of reflection and understanding.“ In der deutschen Version (KJB) ist dieser Satz nicht zu finden, wahrscheinlich aufgrund der Schwierigkeit, die englische Differenzierung zwischen *story* und *history* im deutschen Begriff *Geschichte* nachzuvollziehen. In den folgenden Ausführungen werden die englischen Begriffe an allen Stellen verwendet bzw. ergänzt, an denen sich die Bedeutung von *Geschichte* nicht eindeutig aus dem Kontext heraus ergibt.

22 Vgl. auch Barnouw 1990: 205, Hill 1979: 298.

23 Vgl. im Original Genette 1991: 65.

24 *In Geschichten verstrickt* erschien erstmals 1953 und wurde zuletzt 2012 neu aufgelegt; *Philosophie der Geschichten* wurde 1959 veröffentlicht. Beide Werke zusammen betrachtet Schapp in Anlehnung an Kants Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* als möglichen Ansatz zu einer *vierten Revolution* der philosophischen Denkart (vgl. Schapp 1981: XVI).

Schritt weiter geht Disch (1994: 163), wenn sie das Erzählen nicht nur als offenen Diskurs, sondern gar als Verfremdungsmechanismus darstellt.²⁵ Narrationen sollen zeigen, dass es immer auch anders kommen könnte, dass nichts als garantiert gelten darf. Dies ist ein Credo Arendts, das ihr komplettes Wissenschafts- und Politikverständnis durchzieht (vgl. I 6):

„Alles, was sich im Bereich menschlicher Angelegenheiten abspielt – jedes Ereignis, jedes Geschehnis, jedes Faktum –, könnte auch anders sein, und dieser Kontingenz sind keine Grenzen gesetzt.“ (WuP 344)

Besonders im Fokus steht bei Arendt das historische Erzählen. Wie schon im o.g. Zitat von Canovan anklingt, kann sie dabei nicht auf Begriffe bzw. deren Unterscheidung (*conceptual distinctions*) verzichten. Arendts Erzählen, das meistens auch erinnerndes Erzählen ist, ist also nicht durch ein Primat der Poesie oder Fiktion gekennzeichnet. Begriffe ohne konkrete Erinnerungen oder Erfahrungsgehalte andererseits „werden zu beliebigen und belanglosen Spielmarken oder, schlimmer, zu Instrumenten der Erstickung lebendiger Erfahrung“ (König 2008: 617). Diese Gefahr wird durch eine erzählerische Komponente gemildert. Genau darin liegt für König „der eigentümliche Reiz, der von den Texten Arendts ausgeht [: ...] daß sie nicht nur an und mit Begriffen arbeitet, sondern zugleich Geschichten erzählt und ‚dichterisch denkt‘.“

Das *Dichterisch denken* ist im vergangenen Jahrzehnt immer mehr in den Fokus des Interesses vieler Arendt-Interpret_innen gerückt. Als Auftakt zu dieser Entwicklung kann der gleichnamige von Heuer und von der Lühe (2007) herausgegebene Sammelband gelten. Weitere ‚Klassiker_innen‘ dieser – bisher übrigens weitgehend deutschsprachigen – Exegesevariante sind Barbara Hahn (2005), Marie Luise Knott (2011), Ingeborg Nordmann (2007b), Thomas Wild (2005, 2009) und Doren Wohlleben (2009). Neuere Auslegungen widmen sich sehr ausführlich Arendts Bezug auf Literat_innen (Pavlik 2015: 67-85, Sánchez Madrid 2016, Weißpflug 2016: 129-177), – sowohl ihrer Vorgänger_innen als auch ihrer Zeitgenoss_innen – sowie ihrer eigenen Lyrik²⁶ (Bertheau 2016). Obwohl Ästhetik dabei eine wichtige Rolle spielt (vgl. Pavlik 2015, Perica 2016, Sjöholm 2015), muss diese Funktion doch immer im Hinblick auf das Politische betrachtet werden²⁷:

„Time and time again, she returned to literature and poetry to approach political developments from an unusual angle. [...] References to literary writers such as Auden, Brecht, William Faulkner, Franz Kafka, and Herman Melville in *Origins of Totalitarianism*, *On Revolution* or *Between Past and Future* challenge the reader to move back and forth between two frames of reference –the aesthetic realm of literature and political philosophy. For Arendt, literature and its potential to sensitize readers in regard to undemocratic developments is not a sphere outside of politics. Rather, in her oeuvre literature and politics are inter-linked and influence each other. Thus, it would be a great mistake to ignore her keen interest in literature.“ (Mehring 2014: 308f.)

25 Vgl. auch Morgenthau 1976: 8: „Familiar concepts and issues look different after her mind had worked them over. Her essays are literature in the grand manner.“

26 Arendts Gedichte werden erstmals in Young-Bruehls Biographie (2004: 77-100; zuerst erschienen 1982/86) abgedruckt; 2015 erscheinen sie als Monographie (*Ich selbst, auch ich tanze*, hg. von Irmela von der Lühe). Dennoch werden sie von der Forschung noch weitgehend vernachlässigt. Mehring (2014: 308) bemerkt dazu lapidar: „Arendt recognized that her real talents lay elsewhere.“

27 Arendts Vorliebe für Ästhetik durchdringt sicher ihren Sprachduktus und damit auch ihre Theorie; ob sie aber wirklich, wie Perica (2016: 324) meint, eine gewollte Komponente in der Theorie ist, bleibt für mich fraglich. Ich würde eher umgekehrt argumentieren, dass die Ästhetik über das Erzählen Eingang in die Theorie findet.

Gerade im Hinblick auf den Traditionsbruch kann Literatur etwas leisten, das dem ‚normalen‘ politisch-theoretischen Diskurs nicht gelingt: Ihre Stärke liegt „in der Darstellung der Welt als zerstörte, und in der Schaffung neuer rettender Worte, die diese Zerstörung zugleich beklagen und wettmachen können.“ (Baer/ Eshel 2014: 26)

Meine Arbeit richtet den Fokus jedoch insgesamt stärker auf den inhaltlichen Aspekt. Die Bedeutung der dichterischen Sprache schwingt dabei stets mit. Wenn sozialwissenschaftliches Vorgehen als kompatibel mit dem Erzählen verstanden wird, kann man sich von Pitkins enger literaturtheoretischer Definition des Erzählens trennen. Dann können einige ihrer Ausführungen sogar als ansatzweise Definition von Arendts narrativer Vorgehensweise betrachtet werden:

„[S]he narrated some lives, [...] she enriched her political theorizing with illustrative stories, quotations from plays and poetry, references to mythology, and imaginative metaphors, as all great political theorists have done²⁸. She also made extensive use of history, which can be construed as a kind of narration.“ (Pitkin 1998: 277)

5. Politische Philosophie als hölzernes Eisen?

„Ich gehöre nicht in den Kreis der Philosophen. Mein Beruf [...] ist politische Theorie. Ich fühle mich keineswegs als Philosophin. Ich glaube auch nicht, dass ich in den Kreis der Philosophen aufgenommen worden bin, [...]. Ich habe meiner Meinung nach der Philosophie doch endgültig Valet gesagt. Ich habe Philosophie studiert, [...] aber das besagt ja noch nicht, dass ich dabei geblieben bin.“ (IWW 46)

Die deutliche Abgrenzung vom Berufsbild einer Philosophin, die Hannah Arendt im Interview mit Günter Gaus vornimmt, wurde von vielen ihrer Interpret_innen lange geflissentlich ignoriert. Ohne weitere Kommentierung wurde sie als *Philosophin* bzw. *politische Philosophin* bezeichnet (vgl. z.B. Barley 1990: 10, 38²⁹; Gerhard 2007: 218f.; Balibar 2007: 261). Auch Dolf Sternbergers (1979: 109f.) Urteil wirkt aus heutiger Sicht etwas zu vereinfachend:

„Hannah Arendt hat keinen Staat gegründet, keine Verfassung entworfen, keine Revolution entfacht, sondern sie hat das Wesen der Staatsgründung, das Wesen des freien Verfassungslebens, das Wesen der Revolution zu erkennen, in Begriffe zu fassen [...] unternommen – und so ist sie Philosophin geblieben.“³⁰

Alle genannten Autoren können sich immerhin auf Arendts Doktorvater Karl Jaspers beziehen, der ihren Abschied von der Philosophie folgendermaßen kommentierte:

„Dein valet an die Philosophie ist ja ein Spaß, wenn auch ernsthaft vorgetragen. ‚Politische Theorie‘, das klingt nach ökonomischer oder physikalischer Theorie. Man unterschied theoretische und praktische Volkswirtschaftslehre. Heute sagen die Leute: political science, Politologie. Da ist im philosophischen Grunde etwas nicht in Ordnung.“ (BWJ 608)³¹

28 Ob diese Behauptung wirklich für alle „großen politischen Theoretiker_innen“, insbesondere zu Arendts Lebzeiten, zutrifft, ist sicher eine offene Frage [Anmerkung K.M.].

29 An anderen Stellen (z.B. Barley 1990: 14, 17) geht er begrifflich differenzierter vor: er unterscheidet „zwischen historischer und Gegenwartsanalyse, politischer Theorie und philosophischer Betrachtung“ bzw. spricht von „einer politischen Theorie, die sich zu einer politischen Philosophie auswachsen sollte“, klärt diese Begriffe aber nicht weiter. Abgesehen davon bietet er eine der übersichtlichsten und lesbarsten Einführungen in Arendts Werk an.

30 Generell ist anzumerken, dass Arendt allen Versuchen, das *Wesen* der Dinge zu bestimmen, sehr skeptisch gegenübersteht (vgl. z.B. VA 21). Vgl. dazu I 6.

31 Vgl. auch „Deine wundervollen politischen Bücher sind Philosophie.“ (BWJ 677)

Andere Autor_innen gehen differenzierter vor, wenn sie Arendt *malgré elle* den Philosophen zuschlagen, wie z.B. Margaret Betz Hull (2002), die in Arendts Werk eine *verborgene Philosophie* erkennt oder Bhikhu Parekh (1981), der Arendt *auf die Suche nach einer neuen politischen Philosophie* gehen lässt.

Arendts eigene existenzphilosophisch-phänomenologisch geprägte Terminologie und ihr Bezug auf mehr oder weniger den gesamten Kanon abendländischer Philosophie machen es natürlich einfach, sie entgegen ihrer eindeutigen Äußerungen in der Tradition zu verorten. Ingeborg Nordmann (2007a: 199) bringt es auf den Punkt:

„Ein Denken, das sich ohne das Geländer der Tradition auf den Weg macht, bleibt im Bann der Gefahr, von ihr immer wieder eingeholt zu werden.“

Sie betont ebenfalls, dass die Begrifflichkeiten gerade nicht im traditionellen Sinne gebraucht werden – dieses Faktum stellt auch für Arendts Leser_innen ein großes Problem dar.

Sollte man aber Arendts eigenen Einwänden gemäß nicht besser von ihr als *politischer Theoretikerin* (vgl. BWJ 608) oder *politischer Denkerin* (vgl. z.B. Bradshaw 1989, Enegren 1984) sprechen? Oder mit Sylvie Courtine-Denamy (1997: 136ff.; ähnlich: Abensour 2001: 46) davon ausgehen, Arendt entziehe sich, wie in so vielerlei Hinsicht, auch im Hinblick auf ihre Profession jeglicher Verortung? Gerade seit Ende der 1990er sind politische Deutungen vorherrschend. Diese dominieren insbesondere im angloamerikanischen Sprachraum, wohingegen sich die französische Rezeption sehr viel philosophieaffiner darstellt, wie Sophie Loidolt (2018: 3f.) bemerkt. Arendt wird als radikale politische Denkerin präsentiert. Dafür gibt es sicher gute Gründe:

„This is a picture that is certainly more appropriate than the *polis*-nostalgic Aristotelian Arendt was seen as being during her lifetime.“ (Loidolt 2018: 4)

Allerdings gerät dadurch oft die philosophische Dimension von Arendts Denken aus dem Blick. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Einordnung von Hans-Jörg Sigwart (2016: 1-6): Auch er spricht von *politischer Theorie* und versteht darunter eine Wanderbewegung des Denkens in Raum und Zeit zwischen den Positionen von Politik und Philosophie. Anders als die Philosophie ist die politische Theorie ganz von dieser Welt; anders als die Politik identifiziert sie sich nicht mit einem bestimmten Bereich in dieser Welt. Entscheidend ist dabei eine multikontextuelle Perspektive.

Grundsätzlich teile ich Sigwarts Prämissen, nicht aber seine Terminologie. Jerome Kohn deutet in einem Briefwechsel mit Elisabeth Young-Bruehl (vgl. Young-Bruehl/ Kohn 2001: 229f.) an, Arendt hätte sicher über viele Bereiche theoretisiert, jedoch keine Theorie als handgreifliches Ergebnis dieser Aktivität fortgeschrieben. Eine solche Festlegung wäre ihr als potentielle Gefahr für die Freiheit erschienen. Daher erscheint mir der Begriff der Theoretikerin mindestens ebenso problematisch wie der der Philosophin. Schließlich erkennt auch Sigwart (2016: 6), Arendts Ablehnung richte sich nicht gegen die Philosophie im Ganzen, sondern gegen die Tradition und ihre Feindschaft gegen das Politische.³² Daher schließe ich mich Loidolt an: Gegen den vorherrschenden Zeitgeist in der Forschung möchte ich Arendt

32 „[...] is not aimed against philosophy in general, but, more specifically, against what she saw as the philosophical mainstream's notorious enmity against politics.“

als politische Philosophin bezeichnen – allerdings unbedingt mit der Einschränkung *nichttraditionelle* politische Philosophin. Die traditionelle Feindschaft darf nicht geteilt, Arendts Werk weder *depolitisiert* noch *de-philosophiert* (Loidolt 2018: 4)³³ werden. Zudem möchte ich zeigen, dass diese Zuordnung nicht mit einer derartigen Selbstverständlichkeit erfolgen kann, wie es o.g. ältere Interpretationen tun. Nur so lässt sich der Gefahr entgehen, die Miguel Abensour (2001: 46) erkennt:

„Si on travaille à faire d’H. Arendt une des plus grandes philosophes politiques de notre temps, on aboutira très vite à une H. Arendt canonique, momifiée, pétrifiée, qui fonctionnera bientôt comme une autorité pour légitimer les conservatismes existants“.³⁴

Dies ist natürlich keinesfalls meine Absicht. Im Gegenteil lese ich Arendts politische Philosophie als äußerst lebendig und fluide. Im Traditionsbruch steckt die Chance, die *politische Philosophie* ganz neu zu denken und nicht als *contradictio in adjecto* zu lesen.³⁵ Wenn die platonische Tradition weg ist, schwindet damit auch die Feindschaft, die dieser nach dem Tod des Sokrates aufbaute (vgl. II 3.1). Die Spaltung ist kontingent, sie entsteht durch ein zufälliges Ereignis, eine zufällige Konstellation. Keinesfalls ist sie der Philosophie selbst inhärent. Dazu passt, dass Arendt nicht nur in Sokrates (vgl. z.B. DT XVII 406), der natürlich von der Tradition noch völlig unbehelligt war, sondern auch in Kant (vgl. IWV 47: „Kant ist ausgenommen.“) und Jaspers (vgl. z.B. BWJ169) ‚echte‘ Philosophen erkennt, die von dieser Animosität nicht ergriffen waren. Der denkerische Rückzug von Philosoph_innen aus der gemeinsamen Welt des Handelns muss also – solange er temporär bleibt – keine verheerende Wirkung auf die jeweiligen Philosophien haben. Ihr Gemeinsinn, d.h. ihr Sinn für gemeinsames Handeln und die geteilte Welt wird dadurch nicht automatisch korrumpiert. Eine Philosophie jenseits des Elfenbeinturms braucht auch die Facette des Zusammenseins mit anderen (vgl. IV 2.2):

„In neglecting to cultivate Socrates’ remarkable gift for both solitary wonder and friendly, questioning engagement with his fellow citizen, Arendt finds that philosophers after Plato, when they attend to politics at all, evaluate it on the basis of universal ideas – the latter are a misguided way to articulate the properly speechless wonder at the being of being. This does a disservice both to politics and to philosophy: philosophy remains blithely detached from the vagaries of human reality, and politics is given over to the formation of mere public opinion as opposed to the discovery of the truth of *doxai*.“ (Dolan 2000: 270)³⁶

Einer solchen Philosophie geht es nicht um absolute Wahrheiten. Vielmehr ist sie als *leidenschaftliches Denken* (Shklar 1998a: 365) gekennzeichnet und direkt auf die Pluralität menschlicher Erfahrungen gerichtet. Dies ist auch der Ansatz von Sophie Loidolt (2018: 3; vgl. auch Cavarero 2005: 191), die ganz klar die philosophische Komponente in Arendts Werk stark machen will. Allerdings versucht Loidolt (wie viele andere Interpret_innen aus der philosophischen Warte) zu stark, Arendt in ein Schema zu pressen – in diesem Fall das der Phänomenologie (vgl. Loidolt 2018: 3-7). Sicher teilt Arendt einiges mit der Phänomenologie, z.B. die durch und durch moderne Perspektive und die große Bedeutung, die sie dem Erfah-

33 Wie ich bereits früher (Morgenstern 2007) zu zeigen versucht habe, liegt der Reiz von Arendts Werk im Zusammenspiel von Politik und Philosophie.

34 Dag Javier Opstaele (1999: 31) spricht gar von „Missbrauch“, wenn er den „unreflektierten Gebrauch“ des Philosophiebegriffs im Hinblick auf Arendt beklagt.

35 Auch Sigwarts *politische Theorie* kann m.E. als *nichttraditionelle* politische Philosophie interpretiert werden.

36 Auch das Wundern (*thaumadzein*) als Beginn der Philosophie ist eine wichtige Komponente, wenn man ein positives Philosophieverständnis bei Arendt rekonstruieren will (vgl. II 4.3).

rungsbegriff zuzusammenfassen.³⁷ Und auch wenn sie insgesamt wenig zum eigenen Vorgehen transparent machte, so ist doch die Selbsteinordnung „Ich bin eine Art Phänomenologin“ überliefert – jedoch mit dem Zusatz „aber, ach, nicht im Sinne Hegels – oder Husserls.“ (Young-Bruehl 2004: 552) Dennoch bin ich der Ansicht, dass Arendt nicht für eine einzige Denkrichtung vereinnahmt werden, sondern vielmehr aus einer intra- und interdisziplinären Pluralität von Perspektiven betrachtet werden sollte (z.B. Phänomenologie, Existenzphilosophie, kritische Theorie, Dekonstruktivismus als politisch-philosophische Schulen; darüber hinaus Narratologie, Literatur- und Kulturwissenschaft, Geschichtstheorie und Historiographie als Nachbarwissenschaften; Politikwissenschaft und Philosophie setze ich als logische erste Ansprechpartner für eine politische Philosophie voraus³⁸). Eine *multi-contextual perspective* (Sigwart 2016: 113³⁹) wird Arendts Werk am ehesten gerecht.⁴⁰ Hier kann das narrative Vorgehen wieder punkten: Ganz wichtig ist dabei, dass es nicht die traditionelle Falle der Philosophie bzw. der Philosoph_innen tappt und die Pluralität der Perspektiven vernachlässigt. Eine Geschichte kann verschiedene Wendungen nehmen und damit verschiedene Standpunkte aufnehmen. Sie zieht aber auch weitere Geschichten aus ganz neuen Perspektiven nach sich. So wird das Erzählen der alltäglichen Erfahrung gerecht, sowohl im Politischen als auch in anderen Lebensbereichen. Entsprechend passt es sich automatisch der Lebenswelt von Erzähler_in und Publikum an.⁴¹

6. Ablehnung aller Universalien: Wissenschaftsverständnis und Wahrheitsbegriff

Es lässt sich also festhalten, dass eine politische Philosophie Arendts nichts mit der traditionellen platonischen Einheitsphilosophie zu tun haben kann. Klassische Ontologie und Teleologie, aber auch jede Form von Theorie- oder Systembildung liegen ihr fern: „There is no Arendtian theory or any Arendtism“ (Young-Bruehl/ Kohn 2001: 234). Grunenberg spricht daher sicher nicht zu Unrecht „von einer begründeten systematischen Verweigerung traditioneller wissenschaftlicher Methodologie“ (zit. in Newmark 2016a: 71). Andererseits kann

37 Vgl. Young-Bruehl/ Kohn 2001: 232: „[The first course we took with her] was, I think, called ‚Political Experience in the Twentieth Century,‘ and that has some significance [...]. Here again, it is a question of what political ‚experience‘ means to Arendt, a question of what she called the ‚underlying phenomenal reality‘ of freedom and justice, [...].“

38 Diese kurze Liste ist alles andere als abschließend. Mit Sigwart (2016: 113) könnte man z.B. als weitere methodische Bausteine ergänzen: Begriffskonstruktion, vergleichende Etymologie und zweisprachiges Schreiben. Diese nicht-narrativen sprachlichen Mittel spielen ebenfalls eine wichtige Rolle.

39 „The common purpose of these methods is to realize a ‚wandering‘ type of interpretive reflection which is empirically bounded, but not completely at home in either of the many political worlds it investigates, either present or past, but rather takes the intellectual liberty of ‚simultaneously‘ visiting very different worlds of common affairs and of fusing by way of experimental conceptualizations, their different experiential horizons into a multi-contextual perspective.“

40 Die Rede von einem *multikontextuellen Vorgehen* oder ggf. von einer methodischen Vielfalt empfinde ich für Arendt als gewinnbringender als Begriffe wie „Anti-Methodik“ oder „Methodenunterbestimmtheit“ (Goldstein 2012: 24f.). Von Arendt selbst erfahren wir wenig über ihr eigenes Vorgehen. Young-Bruehl (2004: 552) erzählt, dass sie „gewöhnlich der Meinung war, je weniger man über Methodik sagt, desto besser.“ Vgl. auch Sigwart 2016: 3f.: What she definitely did not approve of, however, was the kind of systematic attempt to look at one’s own cards in the fashion of the radically explicit introspection as practiced in Rousseau’s *Confessions*. Even in the very private records of her *Denktagebuch*, [...], Arendt remains a thinker who almost never speaks about herself.“

41 Vgl. Shklar 1984: 231: „Storytelling is adaptable; it is philosophically very fine.“

Arendt auch nicht zur Advokatin einer *anything-goes*-Ideologie gemacht werden. Oft genug hat die Schrankenlosigkeit und Unberechenbarkeit des Handelns Kritiken hervorgerufen, eine solche Theorie sei nicht nur inhaltlich unbestimmt, sondern gar potentiell gefährlich. Auf der anderen Seite versammeln sich Kritiker_innen, die Arendt eine starre Ontologie, insbesondere im Hinblick auf den öffentlichen Raum vorwerfen. Arendts Position lässt sich – wie so oft – in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen erkennen. Obwohl sie die klassische, essentialistische Ontologie attackiert, verfügt sie doch über eine alternative Ontologie. Ihre Kritik richtet sich auf das, was Stephen White (1999: 156) als *strong ontology* klassifiziert und der er eine *weak ontology* (2005: 12) entgegenstellt. Diese antwortet auf Fragen, die auch Arendt umtreiben:

„What ought ‚foundations‘ for political thought look like in a postmetaphysical world?“ (White 1999: 155)

bzw.

„what persuasive argumentation in regard to basic concepts should look like in a postmetaphysical world“ (White 1999: 156).

Mit dieser Differenzierung im Auge liegt in Arendts Praxis, einerseits die Ontologie zu kritisieren, aber andererseits selbst eine zu entwerfen, kein performativer Widerspruch. In einer *schwachen Ontologie*⁴² geht es nicht um übergeordnete und unbestreitbare handlungsleitende Prinzipien, sondern um praktische Orientierung im Handeln (vgl. White 1999: 157⁴³). So lässt sich die postmoderne Kontingenz handhaben, ohne auf eine sich selbst offenbarende Wahrheit zurückgreifen zu müssen.⁴⁴ Als Bestandteile von Arendts schwacher Ontologie können Natalität, Pluralität und Weltlichkeit gelten (vgl. VA 17f.)⁴⁵.

Auch Behaviorismus (vgl. VA 53-57.) und Geschichts determinismus werden im Namen des freien Handelns zurückgewiesen. Es wäre für Arendt fatal, eine rein statistisch, empirisch und naturwissenschaftlich geprägte Wissenschafts- und Forschungslogik über das narrative

42 Im Gegensatz zu einer *dünnen Ontologie* (*thin ontology*, White 1999: 158, 2005: 20) ist eine *schwache Ontologie* inhaltlich klar bestimmt – aber eben ohne Rekurs auf absolute Wahrheiten: „The latter term [*thin*] seems to me to be appropriate for those who contest traditional foundationalism and yet admit that some sort of basic figures and commitments animate all types of ethical-political discourse. [...] To oversimplify a good bit, a thin ontologist wants to make this quick admission and then turn immediately back to the activity of critiquing strong foundationalists and engaging in reflection on more immediate political questions.“ List und Valentini (2017: 9) beanspruchen für politische Theorien im allgemeinen, dass sie eine dünnere Ontologie aufweisen als z.B. die umfassendere Moraltheorie.

43 Bei Arendt findet sich die Überzeugung z.B. in WUP 351: „Tatsachenwahrheiten enthalten keine Prinzipien, die das Handeln inspirieren oder an denen es sich orientieren könnte; sie machen nichts manifest außer eben einen Tatbestand.“

44 Zugleich *contingent* und *indispensable* seien gewissen Grundlagen für die politische Theorie, betont White (1999: 157, 2005: 20) mit Judith Butler. Diese Wertung kann man so auch für Arendt gelten lassen.

45 Dieses ontologische Dilemma identifiziert schon Canovan (1992: 190f.) bei Arendt; sie erkennt eine mögliche ontologische Fundierung in erster Linie in der Pluralität: „Totalitarianism had left human beings without moral certainties, in need of ‚a new foundation for human community‘. But Arendt’s contention, [...], was that although no absolute moral rules exist which could provide such a foundation, and although even the most authentic of personal moral experiences cannot supply it, nevertheless a foundation for sound human coexistence and a guard against totalitarianism can be found in the fundamental human condition of plurality itself, in acceptance of the fact that we share the earth with others who are both like and unlike ourselves.“

Wissen zu stellen (vgl. VA 53⁴⁶, 57, Lyotard 1979: 18f., 47). Gerade in den Geistes- und Sozialwissenschaften bietet sich zumindest ein Nebeneinander beider Wissensformen an, in manchen Bereichen unter Umständen gar ein Primat der narrativen Variante. Hier gilt wieder das Credo:

„Alles, was sich im Bereich menschlicher Angelegenheiten abspielt [...], könnte auch anders sein“ (WuP 344).

Dieser Satz führt uns zu einer wichtigen Begriffsunterscheidung, die im Laufe der Arbeit an mehreren Stellen relevant wird, nämlich zwischen Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten. Erstere beanspruchen absolute Geltung: „was immer sie aussagen, kann gar nicht anders sein, als es ist“; für letztere gilt: „bei einem Tatbestand läßt sich niemals ein schlüssiger Grund angeben, warum er nun ist, wie er eben ist.“ (WuP 344) Tatsachen entstehen aus dem menschlichen Zusammenleben und Zusammenhandeln. Daher sind sie es, die für Arendt von Relevanz sind. Sie sind aber bedroht, durch Vergessen, Verschweigen oder Verfälschen ein für alle Mal aus der Welt zu verschwinden (vgl. WuP 331). Es liegt also nahe, dass Arendt das Erzählen schätzt – denn Geschichten tragen diese Tatsachen weiter. Die Pluralität von Geschichten ist es aber auch, die der Vernunftwahrheit entgegensteht: Es wird nicht die eine große wahre Geschichte (*grand récit*) rekapituliert, sondern viele verschiedene Geschichten erzählt. Diese entsprechen der Pluralität der *doxai*, die der Vernunftwahrheit entgegenstehen (vgl. WuP 332f.). Allerdings lassen sich die Tatsachenwahrheiten nicht einfach mit den Meinungen gleichsetzen (vgl. WuP 337). Als Wahrheiten sind sie trotz ihrer narrativen Einhegung nicht verhandelbar.⁴⁷ Dennoch sind sie näher an den *doxai* als die uniforme Vernunftwahrheit:

„Die Tatsachenwahrheit ist von Natur politisch. Daher stehen sich auch Tatsachen und Meinungen, obgleich sie streng voneinander unterschieden werden müssen, keinesfalls notwendigerweise antagonistisch gegenüber; sie gehören immer noch in den gleichen Bereich. Tatsachen sind der Gegenstand von Meinungen, und Meinungen können sehr verschiedenen Interessen und Leidenschaften entstammen, weit voneinander abweichen und doch alle noch legitim sein, solange sie die Integrität der Tatbestände, auf die sie sich beziehen, respektieren.“ (WuP 338f.)

Letztlich kommt es gerade im Bereich des historischen Erzählens darauf an, *wahre* Geschichten bzw. Wirklichkeitserzählungen zu erzählen und damit der *factual truth* treu zu bleiben (vgl. I 4, III 1). Durch die Geschichten erhalten die Fakten eine Bedeutung (vgl. WuP 367). Problematisch ist, dass es nicht immer eindeutig zu erkennen ist, was Fakt ist und was Lüge. Formal gibt es keinerlei Indikatoren – die Lüge kann glaubhafter erscheinen als die Realität. Gegenerzählungen können zwar durchaus ein probates Mittel zur Demaskierung der Unwahrheit sein, garantiert ist dies jedoch keinesfalls.

46 „Auf dem gleichen Konformismus, den die Gesellschaft verlangt und durch den sie handelnde Menschen in sich verhaltende Gruppen organisiert, beruht auch die [...] Nationalökonomie, deren wichtigstes wissenschaftliches Rüstzeug die Statistik ist, welche die Berechenbarkeit menschlicher Angelegenheiten bereits als selbstverständlich voraussetzt. [...] Einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit konnten solche Wirtschaftstheorien überhaupt erst erheben, als die Gesellschaft ein einheitliches Sich-Verhalten durchgesetzt hatte, dessen Formen man nun erforschen und einheitlich systematisieren konnte, weil alle Unstimmigkeiten als Abweichungen von einer in der Gesellschaft geltenden Norm und daher als asozial oder anormal verbucht werden konnten.“ (VA 53)

47 „Selbst wenn man jeder Generation zugesteht, die Geschichte der Vergangenheit aus der ihr eigenen Perspektive neu zu schreiben, so hat man damit noch lange nicht das Recht zugestanden, das Tatsachenmaterial selbst anzutasten.“ (WuP 339)

Statt mit dem ewig Wahren, Schönen und Guten soll sich die politische Philosophie also mit der Pluralität von Tatsachen und Meinungen auseinandersetzen. Statt in andächtiger Stille zu verharren, soll sie die Plattform bieten für einen Wettstreit der Geschichten und ihrer Erzähler_innen (vgl. IV 3.1). Arendt untermauert dies mit einer Anekdote:

„God appeared to a scholar one day and offered what most scholars want – final, conclusive knowledge. But the scholar proved to be a thinker: the gift was refused because such knowledge would mean silence falling on the world.“ (zit. nach Kamarck Minnich 1984: 174)

Vielmehr handelt es sich bei der politischen Philosophie wie bei aller Wissenschaft stets um eine *work in progress*. Folgende Überlegungen, die Castoriadis (1984: 10) seinem *Entwurf einer politischen Philosophie* vorausschickt, charakterisieren auch Arendts Vorstellungen treffend:

„Die Fragen, auf die eine solche Arbeit sich richtet, können zwar mit Hilfe geeigneter Denkmodelle weiter ‚aufgeklärt‘ (erhellte, beleuchtet), nie aber endgültig ‚gelöst‘ oder ‚beantwortet‘ werden. Und sie steht nicht für sich, sondern muss durch uns, Leserinnen und Leser, immer wieder neu aufgenommen und fortgeführt werden: Anders als bei einem Kunstwerk ist der Bau hier niemals fertig und kann es auch gar nicht sein; genauso wichtig und noch wichtiger als das Ergebnis ist die Arbeit der Reflexion, und vielleicht ist es gerade das, was ein Autor vorzuweisen hat. Gibt man dem Resultat den Anschein einer systematischen und abgerundeten Totalität (die es in Wirklichkeit niemals gibt), oder stellt man [...] den Gang der Konstruktion als geordneten und kontrollierten logischen Prozeß dar, so wird man beim Leser unweigerlich jene verderbliche Täuschung bestärken, der er ohnehin schon (wie wir alle) zuneigt: daß nämlich der Bau für ihn errichtet worden sei und er ihn künftig [...] nur zu bewohnen brauche. Denken ist nicht dem Bau von Kathedralen oder dem Komponieren von Symphonien vergleichbar. Wenn im Denken von Symphonie die Rede sein kann, so hat sie der Leser in seinen eigenen Ohren zu erschaffen.“

7. Polisnostalgie oder (Post)Moderne?

Vor dem Hintergrund des bis hierhin skizzierten Philosophie- und Wissenschaftsverständnisses erscheint die langjährige Einordnung Arendts als Vertreterin eines klassischen Neoaristotelismus bei weitem nicht mehr selbstverständlich. Sternberger (1984: 389) ist sicher der prominenteste unter diesen Interpret_innen

„Die Wahrheit der aristotelischen ‚Politik‘, die Einzigkeit der antiken Polis ist in unseren Tagen wohl von niemandem entschiedener behauptet worden als von der Philosophin Hannah Arendt.“

„Hannah Arendts Name bezeichnet eine ebenso radikale wie originale Erneuerung der politischen Philosophie, nämlich des Begriffs des Politischen, auch seines Ethos und seines Pathos, und es ist kein anderer als der aristotelische Begriff, den sie aus allen Konventionen, Vermischungen und Trübungen herausgehoben hat.“

Sternbergers Bildlichkeit dagegen ist im Kontext meiner Untersuchung durchaus anschlussfähig: Die „versunkene Stadt“ (Sternberger 1979: 109) – egal, ob man hier mit Sternberger an Athen oder mit Romberg (2007: 12) darüber hinaus an Rom und Philadelphia denken möchte – birgt für Arendt auch nach dem Traditionsbruch noch manche Schätze, *Perlen und Korallen*, die es wiederzuentdecken und ans zeitgenössische Tageslicht zu befördern gilt. Allerdings kann dieses Projekt nicht zur „präzisen Wiederbelebung des [...] aristotelischen Begriffs von [...] Politik“ (Sternberger 1979: 109) führen, sondern es mündet vielmehr in eine Dekonstruktion des antiken Begriffs, um ihn für das 20. Jahrhundert fruchtbar zu machen. Ab den späten 1980er Jahren wird diese Verortung teilweise abgemildert. So grenzt z.B. Weiland (1989: 362-365) Arendt als „aristotelisch inspirierte[] Denker[in“ (Straßenberger 2006: 157) von „affirmativen“ Neoaristotelikern (Weiland 1989: 363) wie Spaemann oder Sternberger

ab. Meiner Ansicht nach ist für das Werk im Ganzen auch eine solche Einordnung noch zu pauschalisierend.⁴⁸ Mit dem Konzept des Traditionsbruchs im Rücken verbietet sich eine solche Schublade ohnehin, wenn man sich Weilands (1989: 358f.) Definition vor Augen führt: Neoaristoteliker_innen seien „daran zu erkennen, daß [sie] den Bruch, den die Neuzeit eingeleitet und die Moderne vollzogen hat, wenn nicht zurücknehmen, so doch in seiner philosophischen Verbindlichkeit abschwächen [wollen].“ Weilands Grundintention, Arendts Umgang mit den aristotelischen Texten als „aussichtsreich[en] Versuch, eine kreative, von der Moderne aus gedachte Neuaneignung der Vergangenheit zu leisten“ (Straßenberger 2006: 158) zu interpretieren, ist dagegen völlig im Einklang mit meiner Interpretation von Arendts Vorstellung vom Erzählen, aber auch mit ihrer Vorgehensweise (vgl. III 2).

Letztlich greift also eine Differenzierung zwischen der antiken und der modernen Arendt, wie sie Benhabib (2006a: 191) vornimmt, nicht:

„Während Hannah Arendt, die staatenlose und verfolgte Jüdin, philosophisch und politisch Vertreterin der Moderne ist, ist Arendt, die Schülerin Martin Heideggers, die antimodernistisch eingestellte, gräko-phile Theoretikerin der Polis und einer originären Erfahrung von Praxis.“

Auch die Verfasserin von *Vita activa*, nicht nur die von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* oder von *Über die Revolution* spricht ausnahmelos im Namen der (Post)Moderne.⁴⁹ Das ist vielleicht der einzige Punkt, wo sie nicht *Zwischen allen Stühlen* (vgl. Kreisky 1994⁵⁰) ist. Der Traditionsbruch macht jegliche Melancholie sinnlos. Der Blick kann sich nicht sehnsuchtsvoll zurück richten. Die gute alte Zeit ist heillos korrumpiert. Vielmehr muss der Fokus auf die Zukunft gerichtet sein, auf das, was gemeinsam erschaffen werden kann. Die Beispiele und Erzählungen, die einem solchen Handeln Orientierung geben können, können durchaus aus der Antike stammen. Allerdings sucht Arendt in ihnen keine Autorität oder lässt sich von der *Sehnsucht nach einer toten Vergangenheit* (Draenos 2006: 324: „longing for a dead past“) leiten. Im Sinne des Tauchens nach den *Perlen und Korallen*, d.h. nach den Fragmenten, die die Tradition hinterlassen hat, werden diese antiken Begebenheiten in einem völlig veränderten Zusammenhang und in ganz neuer Form in das posttraditionelle Denken eingebettet. Um dies zu erklären, greift Arendt an mehreren Stellen in ihrem Werk (z.B. LG I 208, WB 244) auf folgendes Shakespeare-Zitat zurück, das auch im Verlauf meiner Arbeit immer wieder vor Augen geführt werden soll:

„Fünf Faden tief liegt Vater dein:
Sein Gebein wird zu Korallen;
Perlen sind die Augen sein:
Nichts an ihm, das soll verfallen,

48 Aber nicht nur diese Einordnung greift zu kurz: Letztlich ist jede schematische oder vereinfachende Zuordnung Arendts zu einer Schule oder Denkströmung zu oberflächlich (vgl. Villa 1987: 269f.). Daraus resultiert u.U. eine Einordnung Arendts als „konservative Verteidigerin einer ziemlich farblosen Form des Republikanismus und der Rechtsstaatlichkeit [...], die den revolutionären Geist, der den demokratischen Institutionen zur Geburt verhalf, unterdrücken wollte, um letztere mit Dauerhaftigkeit und Stabilität zu versehen“ (Zerilli 2005: 8), die Arendts Werk nicht gerecht wird.

49 Einige Anknüpfungspunkte und Schwierigkeiten der Bezeichnung von Arendt als Postmoderner habe ich bereits in I 3 aufgezeigt. Für die Bezeichnung als Moderne gilt zu bedenken: Die Moderne als Epoche ist durch den Traditionsbruch korrumpiert – hier bieten sich, wie Förster (2009: 22) in Abgrenzung zu Denker_innen wie Benhabib, Passerin d'Entrèves, Wellmer und Brunkhorst richtig anmerkt, keine Anknüpfungspunkte und es sollte eher auf die Postmoderne Bezug genommen werden. Wenn man *modern* im Sinn von *zeitgenössisch* verwendet, ist es jedoch eine sinnvolle Zuschreibung für Arendt.

50 Der Titel von Eva Kreiskys Monographie kann als ein Leitmotiv in Arendts Werk aufgefasst werden und wird in meiner Arbeit immer wieder aufgenommen. Vgl. I 8.

Das nicht wandelt Meeres Hut
In ein reich' und seltnes Gut.“

Sinnvoller als der krampfhaft Versuch, Arendt mit irgendeiner Strömung aus der Vergangenheit zu identifizieren, ist der Fokus auf das Neue in Arendts Denken zu richten – und zwar im doppelten Wortsinn: „was in ihm radikal neu ist, einschließlich ihrer These, daß das Neusein selbst bzw. die Möglichkeit, von neuem zu beginnen, ein definitives Merkmal demokratischen politischen Lebens sei.“ (Zerilli 2005: 7)

8. Schwere Verortbarkeit: Zwischen allen Stühlen und Denken ohne Geländer als Leitmotive

Dass sich Arendt bei ihrer Spurensuche im Grenzgebiet zwischen Politik und Philosophie *zwischen allen Stühlen* befindet, ist nicht nur Eva Kreisky aufgefallen (vgl. Kreisky 1994). Aber auch im Hinblick auf Arendts Verortung zwischen Antike und Moderne, zwischen den Disziplinen oder im politischen Spektrum kann diese Beobachtung Anwendung finden. Arendt selbst verwendet die Phrase *Zwischen allen Stühlen* in einem Brief an Kurt Blumenfeld im Hinblick auf ihre Eigenwahrnehmung (vgl. Young-Bruehl 2004: 399; vgl. auch BWS 432). Unter demselben Motto bekundet sie ihre Sympathie für Rosa Luxemburg, der eigentlich der Artikel *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus* gewidmet sein sollte. Auf die Einwände des Verlegers reagierte sie folgendermaßen:

„Dann geht es eben nicht; erklären kann man in einer Widmung nichts. Die arme Rosa! Nun ist sie bald vierzig Jahre tot und fällt immer noch zwischen alle Stühle. [...] Die Widmung ist unformulierbar, weil man erklären müßte, daß die Luxemburg weder Sozialistin noch Kommunistin wirklich war, sondern ‚nur‘ für Gerechtigkeit und Freiheit und die Revolution als die einzige Möglichkeit einer neuen Gesellschafts- und Staatsform.“ (IG 424)⁵¹

Ähnliches gilt für Arendt selbst: Auf einer Konferenz in Toronto antwortet sie auf eine Nachfrage, ob sie eine Konservative oder eine Liberale sei (OHA 333, vgl. auch IWV 109):

„I don't know. I really don't know and I've never known. And I suppose I never had any such position.“ (OHA 333, vgl. IWV 109).

Später ergänzt sie:

„I am nowhere. I am really not in the mainstream of present or any other political thought. But not because I want to be original – it so happens that I somehow don't fit.“ (OHA 336, vgl. IWV 111)

Ein sehr schöner Kommentar zu dieser Selbsteinschätzung stammt von Agnes Heller (2001: 31f.):

„Was she a revolutionary? Was she conservative? She was both: in one situation, rather a revolutionary, in another, rather a conservative. In one question, a revolutionary, in another question, a conservative. Her deep understanding of the paradox of freedom and of the commitment to something that Goethe called ‚die Forderung des Tages,‘ the obligation of the day, made her [...] both revolutionary and conservative.“

⁵¹ Zur Affinität Arendts zu Luxemburg und zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Denken vgl. neben Arendts eigenen Aussagen in RL insbesondere die Monographie von Ralf Kulla (1999), sowie die Aufsätze von Sidonia Blättler und Irene M. Marti (2005), Ingeborg Nordmann (1993a) Maria Tamboukou (2013), sowie einige Hinweise bei Elisabeth Young-Bruehl (2004: 19, 154, 544-548).

Kein Wunder also, dass sich die Interpret_innen schwer tun, Arendt für die eine oder die andere Seite zu vereinnahmen. Margaret Canovan (1997: 11-32) versucht, Arendt als konservative Denkerin darzustellen. Aber auch die Bedeutung von politischen Institutionen, die Canovan (1997: 18f.) im Gegensatz zu vielen anderen Interpret_innen bei Arendt erkennt, ist nicht notwendigerweise Indiz für eine konservative Haltung (vgl. IV 1.2). Genauso wenig kann Arendt als Liberale oder als Radikale beschrieben werden: „for her, each issue must be judged on its merits and from diverse perspectives, independent of party program and platform.“ (Stern/Yarbrough 1978: 380). Entsprechend schlug Arendt sowohl von links als auch von rechts eine prononcierte Ablehnung entgegen (vgl. Courtine-Denamy 1997: 123ff.). Am besten untersucht ist in diesem Kontext Arendts problematisches Verhältnis zur Frankfurter Schule, das nicht zuletzt aus ihrer persönlichen Abneigung gegenüber Adorno resultiert.⁵²

Gerade wegen ihres *Denkens ohne Geländer*⁵³ bietet Arendt eine nahezu unerschöpfliche Quelle der Inspiration für diejenigen, die selbst einer starren Einordnung kritisch gegenüberstehen: „The answers are easy only if you have not read her.“ (Euben 2001: 184) Daher kann es wenig verwundern, dass viele von Arendts neueren Interpret_innen selbst Grenzgänger_innen zwischen Bereichen wie politische Theorie, Gender Studies und Kulturwissenschaften sind (vgl. Calhoun/ McGowan 1997: 7f.). Weit entfernt von unkritischer Rezeption stellt Arendt für diese Leser_innen „a splendid provocation as well as a vital resource“ (Calhoun/ McGowan 1997: 11) dar. Andererseits verkompliziert das *Zwischen allen Stühlen* Arendts Wirkungsgeschichte: Benhabib (2006a: 192) weist darauf hin, dass gerade die Spannungen in ihrem Werk die Bedeutung von Arendts Werk ausmacht, Nixon (2015: xiii) spricht gar von „the incomparable Arendt“. Andererseits betont Canovan (1992: 2), Arendt würden oft Positionen zugeschrieben, die sie nicht vertrete. Unter Umständen wird der konstruktive Dialog mit Arendt zugunsten einer einseitigen Vereinnahmung zurückgestellt (vgl. Perica 2016: 81). Dazu kommt das *Zwischen* der Kulturen, Sprachen und Disziplinen: In Deutschland geboren, aufgewachsen, philosophisch sozialisiert und sprachlich verwurzelt, aber auch durch den Nationalsozialismus schwer erschüttert, verbrachte sie in Amerika mehr als die Hälfte ihres Lebens und erfuhr weite Teile ihrer politischen Sozialisation. Das deutschsprachige und das englischsprachige Werk haben ganz verschiedene Rezeptionsmuster hervorgerufen. Zudem sind es in verschiedenen Ländern unterschiedliche Disziplinen (Politikwissenschaft, Philosophie etc.), die sich vorrangig mit Arendt auseinandersetzen (vgl. z.B. Heuer 2005 177f.). Nicht zuletzt war Arendts transdisziplinäre Ausrichtung ein wesentlicher Hemmschuh für ihre Kanonisierung in irgendeiner Einzeldisziplin: Ihr Werk wurde als journalistisch oder nicht den fachlichen Standards genügend zurückgewiesen und teilweise sogar als Angriff auf die Standesehre

52 Vgl. z.B. Greven 1993: 71, Auer/ Rensmann/ Schulze Wessel 2003, Barnouw 2003: 64-68, Geisen 2003: 95-103, Weissberg 2011, Rensmann/ Gandesha 2012.

53 „You [Stan Spyros Draenos, Anm. K.M.] said ‚groundless thinking.‘ I have a metaphor which is not quite that cruel, and which I have never published but kept for myself. I call it thinking without a banister. In German, *Denken ohne Geländer*. That is, as you go up and down the stairs, you can always hold onto the banister so that you don’t fall down. But we have lost this banister. That is the way I tell it to myself. And this is indeed what I try to do.“ (OHA 336f., vgl. IWV 112f.). Young-Bruehl beschreibt dieses Denken jenseits aller Ismen folgendermaßen: „In fact, I agree with you completely that she had no such thing as a theory of education and that she did not really make theories of anything. There is no Arendtian theory or any Arendtism. But she did have characteristic ways of thinking, which involved concepts or distinctions she had clarified and historical elements and existentials that she had identified as fundamental; and she had characteristic ways of judging.“ (Young-Bruehl/ Kohn 2001: 234).

aufgefasst (vgl Newmark 2016a: 70f., 2016d: 46).⁵⁴

9. Fragestellung, Aufbau und Vorgehensweise der Arbeit

Inhaltlich ist meine Arbeit in einem interdependenten Begriffsdreieck verortet: Totalitarismus, Pluralität und Freiheit. Der Totalitarismus als Ausgangspunkt und Motivation von Arendts politischer Philosophie zeigte sich als absolute Vernichtung von Freiheit und Pluralität durch das *eiserne Band des Terrors*. Freiheit ist stark durch Pluralität bedingt – nur gemeinsam mit anderen und unter den Bedingungen der Pluralität der Perspektiven ist freies Handeln möglich – aber zugleich durch sie beschränkt: Freiheit im Sinne Arendts kann keine Autonomie und keine rein auf das Individuum bezogene Freiheit sein. Solange Pluralität und Freiheit ernst genommen und im gemeinsamen Handeln von möglichst vielen aktiven Bürger_innen gelebt werden, ist die Gefahr einer Wiederkehr des Totalitären gebannt. Diese Pluralität der Perspektiven wird durch die narrative Verfasstheit von Arendts politischer Philosophie gewährleistet. Sowohl ihr erzählerisches Vorgehen als auch der inhaltliche Rückgriff auf Erzählungen, z.B. als Bestandteil ihrer Handlungstheorie, sind hierbei von Relevanz. Arendts Aversion gegenüber allen Vereinheitlichungstendenzen und ihre damit einhergehende ‚Methodenverweigerung‘ macht sie offen gegenüber einem erzählerischen Vorgehen ohne Absolutheitsansprüche. Ohne Arendt ausschließlich auf eine einzige Methode oder inhaltliche Komponente festzulegen, möchte ich das Narrative als ein Element herausstellen, das ihr Werk von Anfang bis Ende in verschiedenen Dimensionen charakterisiert. So sollen werk-immanente methodische und inhaltliche Verbindungslinien geknüpft werden, die sich aber eher zu einem verzweigten Netz⁵⁵ als zu einem starren System verbinden. Ähnliches erkennt auch Michael Oakeshott (2006: 15) in seiner treffenden Charakterisierung von Arendts Schreiben:

„But there is a third kind of writer whose work is distinguished by no single hypothesis but which, by its profound observation of a number of what are already recognized to be prominent features, and by bringing these observations together, succeeds in imposing a new pattern of light and shade upon the whole landscape. Hannah Arendt is a writer of this sort.“

An dieser Stelle soll nochmals ganz klar herausgestellt werden: *Erzählen* meint im Kontext dieser Arbeit nicht nur eine spezifische Vorgehensweise, sondern auch einen wesentlichen Inhalt von Arendts Werk. Sicher war und ist Arendt eine fesselnde *Erzählerin* – in den überlieferten Interviews bzw. für ihre zeitgenössischen Zuhörer_innen in Seminaren, Unterhaltungen und Vorträgen noch viel mehr als in ihrem geschriebenen Werk. Aber auch in ihren Aufsätzen und Büchern finden wir immer wieder Geschichten (im Doppelsinn von *history* und *story*). Genau das macht einen Teil der Faszination aus, die sie bis heute umgibt und sicher auch zu ihrer späten Wiedergeburt als YouTube-Phänomen beiträgt. Diese Besonderheit von Arendts Werk wurde bereits vielfach untersucht – ich will jedoch nicht dabei stehen bleiben. Vielmehr möchte ich aufzeigen, dass auch Arendts gesamte Handlungstheorie mit ihren Elementen *Weltlichkeit*, *Pluralität* und *Natalität* Erzählungen zum Inhalt hat bzw. auf die

⁵⁴ Für die Zunft der Historiker_innen fasst Althaus (2000: 31) diese Zurückweisung pointiert zusammen.

Tätigkeit von Erzähler_innen angewiesen ist. Dieser Schritt wurde bisher in der Forschung meist vernachlässigt. Aber auch das Urteilen kann sich auf Geschichten beziehen oder sogar selbst die Form von Geschichten annehmen.

Anders als Althaus (2000) zeichne ich also keinen Weg von der (Zeit)geschichte hin zur politischen Theorie bzw. Philosophie nach, sondern mache deutlich, dass historische und politische Aspekte von Anfang bis Ende einen wichtigen Platz in Arendts Werk haben. Im Gegensatz zu Vowinkel (2001) steht bei mir nicht der Geschichtsbegriff oder das historische Denken, sondern das von dieser nicht in seiner Bedeutung erkannte historische Erzählen im Fokus. So soll Arendt endgültig aus der Vereinnahmung und Vereinheitlichung durch neo-aristotelische und andere traditionelle Interpretationen gelöst werden. Stattdessen möchte ich neue theoretische Bezüge zwischen ihr und feministischen und radikaldemokratischen Denker_innen wie z.B. Honig, Marchart, Mouffe oder Zerilli stiften und sie im breiteren Feld der Erzähltheorie bzw. genauer der narrativen Historiographie verorten.

Um Arendts im doppelten Sinne narrativ verfasste politische Philosophie als Gegenmittel zu totalitären Bestrebungen rekonstruieren zu können, gehe ich in drei Schritten vor. Diese entsprechen den drei Hauptteilen der Arbeit. **Teil II** stellt eine *historische Bestandsaufnahme von Arendts philosophischen Wurzeln* dar. Hier wird noch einmal nachgezeichnet, was der Totalitarismus für ihr Werk und Leben bedeutete und warum sie forthin eine Einordnung als Philosophin verweigerte. Zugleich will ich hier argumentieren, dass sie durchaus als Protagonistin einer – wenn auch posttraditionellen – politischen Philosophie betrachtet werden kann. Als ‚Gesprächspartner‘ treten hier Arendts akademische Lehrer Martin Heidegger und Karl Jaspers auf. Vor diesem Hintergrund – und immer mit dem Traditionsbruch im Blick – erfolgt in **Teil III** eine *erzähltheoretische Verortung Arendts*. Zunächst sollen hier mögliche Affinitäten Arendts zu Vertreter_innen der Theorie des sozialen Gedächtnisses (v.a. Halbwachs, Jan und Aleida Assmann) und des Konzepts der *social imaginaries* (Anderson, Castoriadis, Taylor) aufgezeigt werden, bevor Brücken zu bekannten Vertretern der narrativen Geschichtsschreibung (White, Danto, Ricœur) geschlagen werden. Schließlich wird auf die Besonderheiten einer narrativen Geschichtsschreibung nach der Shoah eingegangen. Daran schließt eine Rekonstruktion der *Elemente und Ursprünge* von Arendts *Erzählphilosophie* insbesondere in Auseinandersetzung mit Benjamin und Nietzsche an. Darunter werden auch hier wieder Arendts eigenes Erzählen und ihr theoretischer Rekurs auf Erzählen, Erzählungen und Erzähler_innen verstanden. Beide Komponenten gehen immer Hand in Hand und lassen sich daher auch nicht trennscharf auseinanderhalten. Im abschließenden **Teil IV** erfolgt eine *Werkanalyse unter der Fragestellung der narrativen Verfasstheit der politischen Freiheit*. Hier geht es eindeutig um das Erzählen als inhaltliche Komponente in Arendts Werk, v.a. als wichtigen Faktor in der Handlungstheorie.⁵⁵ Anhand der drei großen Themenkomplexe *Weltlichkeit*, *Pluralität* und *Natalität* wende ich mich einem weiteren Desiderat der Arendt-Forschung zu, das Perica (2016: 267) folgendermaßen formuliert:

55 Der Begriff des Netzes ist hier nicht zufällig gewählt. Er ist ein Schlüsselbegriff von Arendts Handlungstheorie und wird im Zuge meiner Interpretation eine wichtige Rolle spielen.

56 Einige Hinweise auf die narrative Verfasstheit von Arendts Handlungstheorie finden sich bereits in *III 2.1.2* und *III 2.1.3*.

„Was [...] in der Arendt-Forschung unterlassen wurde, ist ein politisches Konzept des narrativen Handelns zu entwickeln, das dem agonalen Impuls ihres politischen Denkens treu bleiben würde.“

Neben dem Handeln kommen in diesem Teil auch das Herstellen als weitere Tätigkeit der *vita activa*, sowie Denken und Urteilen als nicht zu vernachlässigende Aspekte der *vita contemplativa* zur Sprache. Es resultiert eine umfassende Konzeption von Freiheit, die in der Lage ist, Politik und Philosophie zu einen.

II. „*Ich will Politik sehen mit von der Philosophie ungetrübten Augen*“*. Politische Philosophie als Quadratur des Kreises?

„Ich gehöre nicht in den Kreis der Philosophen. Mein Beruf [...] ist politische Theorie. Ich fühle mich keineswegs als Philosophin. Ich glaube auch nicht, dass ich in den Kreis der Philosophen aufgenommen worden bin, [...]. Ich habe meiner Meinung nach der Philosophie doch endgültig Valet gesagt. Ich habe Philosophie studiert, [...] aber das besagt ja noch nicht, dass ich dabei geblieben bin.“
(IWV 46)

Wie bereits in den Grundannahmen (I 5) angeführt, definiere ich Arendt entgegen ihrer nachdrücklich formulierten Weigerung, sich als *Philosophin* zu sehen, als *politische Philosophin* und nicht als politische Theoretikerin oder ähnliches. Im Folgenden soll daher analysiert werden, inwiefern Arendt mit Blick auf ihr Gesamtwerk mit guten Gründen als politische Philosophin klassifiziert werden kann, ohne dass dabei ihr Potential als originelle Denkerin eines neuen Politikbegriffs verlorengeht. Arendt als Philosophin *tout court* zu bezeichnen, wäre meiner Ansicht nach in der Tat verfehlt. Die Klassifikation als politische Philosophin im Sinne eines *zwischen* Politik und Philosophie erscheint mir jedoch durchaus stimmig, wenn man die Philosophie nicht mit der platonischen Tradition identifiziert.⁵⁷

Um Arendts *Ich bin keine Philosophin* besser nachvollziehen zu können, geht die Untersuchung zunächst (II 1) zurück in die Phase, in der ihre Identifikation mit der Philosophie noch völlig ungetrübte war. Hier steht ihre persönliche Prägung und philosophische Sozialisation durch Karl Jaspers und Martin Heidegger im Mittelpunkt der Ausführungen.⁵⁸ Danach richtet sich der Fokus auf ihren Bruch mit der Philosophie und die daraus folgende Hinwendung zur Politik (II 2). Als Kontrast zu Arendts Erschütterung durch die Machtergreifung der Nationalsozialisten wird die zeitlich parallel ablaufende, aber völlig anders gerichtete Politisierung Heideggers nachgezeichnet, die Arendts „Schock“ (IWV 57) über die Ereignisse vertiefte. Ergänzend wird auch Jaspers' verspäteter Paradigmenwechsel von der Philosophie in die Politik dargestellt. Anschließend soll gefragt werden, wie sich Arendts Beschäftigung mit politischen und philosophischen Themen nach 1945 gestaltete (II 3). Hier wird deutlich, dass Arendt trotz allem und auch im Gegensatz zu ihren eigenen Aussagen der Philosophie nie völlig *valet* gesagt hat. An dieser Stelle sei noch einmal an das Motiv des *Zwischen allen Stühlen* (vgl I 8) erinnert. Diese Besonderheit des Arendtschen Denkens und Selbstverständnisses muss immer im Blick bleiben, wenn man sich um die Einordnung Arendts in politische Richtungen, philosophische Schulen oder theoretische Strömungen bemüht. Zwar ist Arendt in

*IWV 47.

⁵⁷ Zur Unterscheidung Philosophin oder *politische Philosophin* vgl. auch Stern/ Yarbrough (1978: 378).

Teilen ihres Werkes z.B. Handlungstheoretikerin oder Revolutionshistorikerin, diese Kategorien können aber nie absolut gesetzt werden. Von Arendt als *der* Handlungstheoretikerin oder *der* Revolutionshistorikerin zu sprechen, würde zu kurz greifen. *Politische Philosophin* wird demgegenüber dem Werk im Ganzen am ehesten gerecht, wie ich in dieser Studie zeigen möchte. Entscheidend ist, dass Arendt ab den 1950er Jahren zu beiden Bereichen – Philosophie und Politik – in einem äquidistanten Verhältnis steht. Nur unter dieser Grundvoraussetzung wird das philosophische Moment nicht übermächtig und die Politik kann in ihrem Eigenwert bestehen. Ein solches Verständnis steht Arendts größtem Vorwurf an die traditionelle politische Philosophie entgegen: dass die Politik zugunsten der Philosophie vernachlässigt, degradiert, instrumentalisiert und verstümmelt werde.

Wenn ich mich auf die Suche nach einer politischen Philosophie im Werk Arendts mache, habe ich dabei immer das Gesamtwerk und nicht nur das Spätwerk im Auge. Schon zuvor (Morgenstern 2007: 38-44) habe ich argumentiert, dass es hier werkimmanente Kontinuitäten gibt. Arendts Grundbegriffe *Pluralität*, *Natalität* und *Freiheit* haben sowohl eine politische als auch eine philosophische Dimension. Philosophie ist für Arendt also keinesfalls nur auf die frühe und die späte Werkphase beschränkt. Daher ist der in der Forschung häufig beklagte Umstand, dass *Vom Leben des Geistes* unvollendet bleiben musste, für meinen Ansatz unproblematisch. Sicher wäre ein ausgearbeitetes Buch zur Urteilskraft interessant gewesen; womöglich hätte es tatsächlich eine explizite politische Philosophie Arendts enthalten. Andererseits gibt es auch unter den gegebenen Umständen genügend philosophische Fundstellen.

1. Ausgangsbasis: Philosophie und individuelle Freiheit

Ob man Arendt selbst eine Philosophin nennen möchte oder nicht: Unbestritten ist der Einfluss zahlreicher Philosophen⁵⁹ auf ihr Denken (vgl. z.B. Sigwart 2016: 12⁶⁰). Eine besondere Rolle nehmen dabei ihre beiden akademischen Lehrer Jaspers und Heidegger ein: Einerseits hatten sie einen direkten, persönlichen Einfluss auf Arendt, andererseits sind sie neben vielen anderen traditionellen Denkern auch im Literaturverzeichnis beinahe aller ihrer Werke zu

58 Nicht nur für Arendt waren diese beiden Philosophen von immenser Bedeutung: „Die Faszination, die von diesen zwei Ansätzen ausging, war allgemein. Hier glaubte man zu neuen, hoffnungsvollen Denkwegen gelangen zu können. In der Tat übertrugen sich weltweit mächtige Impulse von Jaspers und Heidegger auf die Philosophie – Impulse, die bis heute fortwirken.“ (Barley 1990: 40). Einen guten Überblick über Arendts Beziehung zu Jaspers und Heidegger bietet Nixon (2015: 61-107).

59 Hier wird bewusst die männliche Form gewählt, weil unter den in Frage kommenden Personen in der Tat keine Frauen waren. Dieses Vorgehen gilt im Folgenden auch für andere Stellen, an denen männliche Formen verwendet werden. Davon ausgenommen sind Zitate. Hier werden Maskulina aus dem Originaltext beibehalten.

60 „Large parts of her work are dedicated to elaborate interpretations of major representatives of the Western tradition of philosophy, from Plato and Aristotle over Descartes, Rousseau, and Kant to Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Jaspers.“

finden.⁶¹ Hierbei ist es interessant, dass Heideggers Einfluss auf Arendt viel mehr Raum in der Sekundärliteratur einnimmt und viel häufiger thematisiert wird als der Jaspers⁶². Dies mag zum Teil am reißerischen Interesse an der dramatischen Beziehung der Jüdin Arendt zum späteren nationalsozialistischen Universitätsrektor Heidegger liegen.⁶³ Aber auch jenseits solcher Konnotationen kann die Geschichte als *Parabel des 20. Jahrhunderts* gelten:

„The story of Hannah Arendt and Martin Heidegger fascinates, because the lives and personal relationship of these two powerful thinkers is like a parable of the twentieth century.“ (Benhabib 1996: 103)

Die Analyse soll zeigen, dass Heidegger und Jaspers gleichermaßen von entscheidender Bedeutung für Arendts philosophische Entwicklung waren, wenn auch auf ganz unterschiedlichen Gebieten.⁶⁴ Diese divergenten Einflüsse sind unter Umständen bereits ein wichtiger Faktor zur Erklärung, wie Arendt eine derart facettenreiche politische Philosophie entwickeln konnte, die sich jeder Einordnung entzieht.

Ganz egal, welchem der beiden Denker man die bedeutendere Rolle in Arendts philosophischer Prägung zuschreiben möchte: Zu ihrer politischen Sozialisierung trug keiner von beiden bei. Auch wenn Heidegger der Ruf voraussetzte, man könne bei ihm „das Denken lernen“ (MHaJ 184), auch wenn Jaspers bereits zur Weimarer Zeit durchaus sensibel für politische Probleme war (vgl. z.B. Pr 170, AWK 206): Anreize zu einem genuin *politischen Denken* hat sie von keinem der beiden erhalten. Am ehesten verdankt sie ihre beginnende Politisierung ab Ende der 1920er Jahre dem Zionisten Kurt Blumenfeld (vgl. Young-Bruehl 2004: 120f., 148).

61 Fest steht, dass sich Arendt in der ausnehmend glücklichen Situation befunden hat, „bei den beiden größten Philosophen der Generation, die zwischen den zwei Weltkriegen zur philosophischen Reife gelangte, [studiert zu haben;] sie konnte auch an den Seminaren und Diskussionen beider teilnehmen, die ihre besten Werke prägte“ (Young-Bruehl 2004: 108) Edmund Husserl dagegen nahm, obwohl sie auch ein Semester bei ihm in Freiburg studiert hatte, keinen direkten Einfluss auf Arendt. Seine Philosophie erschien ihr zu akademisch und erst durch das Werk seines Schülers Heidegger den „Anliegen von denkenden Menschen“ (MHaJ 183) angenähert. Im Briefwechsel mit Jaspers gibt sie nach dem Krieg zu, dass ihr „weder sachlich noch persönlich je an dem alten Husserl irgendetwas gelegen war“ (vgl. BWJ 84). Ansonsten finden sich in Arendts Werken und Korrespondenz kaum Verweise auf ihn.

62 Vgl. hierzu exemplarisch Vowinkel (2001: 17): „Martin Heidegger ist fraglos derjenige unter Arendts Lehrern, der den durchschlagendsten Einfluß auf ihr Werk hatte“ und Nordmann (1986: 94): „[Heideggers] Einfallsreichtum und denkerische Intensität [blieb] für sie mehr als die Philosophie Jaspers' eine Inspirationsquelle“. Über die philosophische Verbindung zwischen Arendt und Heidegger existieren neben zahllosen Aufsätzen auch mehrere Monographien: Wegbereitend waren die hervorragende Monographie von Jacques Taminiaux (1992), der differenziert Arendts philosophische Auseinandersetzung mit Heidegger rekonstruiert, sowie die Studien von Dana R. Villa (1987, 1996). Auch aktuellere Publikationen beschäftigen sich mit dem Verhältnis von Arendt und Heidegger: Antonia Grunenberg (2006) erzählt nicht nur die *Geschichte einer Liebe*, sondern bietet einen breiten Überblick über den historischen und theoretischen Kontext. In jüngerer Zeit analysierte Tatjana Noemi Tömmel (2013) den *Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*. Dagegen gibt es über die intellektuelle Beziehung zwischen Arendt und Jaspers zwar eine Reihe von Aufsätzen, aber keine einzige Monographie.

63 Dass zwischen Arendt und Heidegger mehr als ein Lehrer-Schülerin-Verhältnis bestanden hatte, war bereits seit der Erstveröffentlichung von Elisabeth Young-Bruehls Arendt-Biographie 1984 bekannt (vgl. z.B. Barley 1990: 62). Details wurden jedoch erst von Elzbieta Ettinger (1995) publik gemacht worden (vgl. hierzu auch Villa 2001a: 325f., Ludz 2002). Noch reißerischer berichtet nur Ludger Lütkehaus (1999) von einer *Liebe in Deutschland*. Die folgenden Ausführungen sollen deutlich machen, dass die von Ettinger und Lütkehaus geäußerte Annahme, Arendt habe sich sowohl emotional als auch intellektuell nie von ihrem ehemaligen Geliebten lösen können, absurd ist.

64 Im *Denktagebuch* schreibt sie über Jaspers: „Der einzige wirkliche Erzieher – Heidegger ist ein Lehrer.“ (DT I 13) Auf diesen feinen Unterschied kommt sie immer wieder zu sprechen (vgl. IWV 71f.: Jaspers als ihr einziger Erzieher; MHaJ 184 zu Heidegger: „Es gibt einen Lehrer; man kann vielleicht das Denken lernen.“)

Vorher waren politische und historische Themen für Arendt von keinerlei Interesse, wie sie in einem Brief an Gershom Scholem zugibt (vgl. IWV 31).

1.1. Martin Heidegger: Der Philosophenkönig

Das „Gerücht vom heimlichen König [...] im Reich des Denkens“ (MHaJ 182, 184), der in Marburg in seinen Vorlesungen und Seminaren Hof hielt, hatte 1924 Königsberg erreicht. Auch die Abiturientin Hannah Arendt hatte es vernommen. Wie lebensbestimmend sie die Entscheidung, ausgerechnet in Marburg Philosophie zu studieren, noch viel später aus der rückblickenden Perspektive bewertete, zeigt folgende Bemerkung im Gespräch mit Joachim Fest:

„Es war eine Entscheidung wie keine andere [...] Heidegger hat mich die Welt sehen und begreifen gelehrt und mir bei alledem das Empfinden verschafft, er führe mich zu mir selbst. Das galt für das Denken wie für das Fühlen – und für das mir damals schon so wichtige Verstehen auch. [...] Kurzum [...] wie und was ich bin, geht auf Heidegger zurück; ihm verdanke ich alles!“ (Fest 2004: 188)

Dieses Urteil mag etwas übertrieben sein – zweifellos fand die junge, intellektuell hungrige Studentin in Marburg Mitte der 1920er Jahre genau das richtige Umfeld vor, um ihre geistige Entwicklung voranzutreiben. Sie konnte an einer geistigen Revolution teilhaben, einer Rebellion der Begriffe (vgl. Heuer 1992: 213), die mit Politik nicht das Geringste zu tun hatte. Unter der Führung von Heidegger sollte die konservative klassische Universitätsphilosophie, die kaum Rebellen kannte⁶⁵, durch das „leidenschaftliche[] Denken“ (Young-Bruehl 2004: 92) abgelöst werden. Beinahe ein halbes Jahrhundert später erinnert sich Arendt noch gut an diese Methode, die auch für ihr eigenes Vorgehen immer prägend sein wird: Es ging Heidegger darum, einen klassischen Text so zu lesen und zu interpretieren, „bis es keine tausendjährige Lehre mehr gab, sondern nur eine höchst gegenwärtige Problematik“ (MHaJ 184). Nicht Heideggers Philosophie, sondern seine Art zu denken machte den nachhaltigsten Eindruck auf Arendt:

„Das Denken ist wieder lebendig geworden, die totgeglaubten Bildungsschätze der Vergangenheit werden zum Sprechen gebracht, wobei sich herausstellt, daß sie ganz andere Dinge hervorbringen, als man mißtrauisch vermutet hat.“ (MHaJ 184)

Auch wenn Arendt in ihrem späteren Werk in vielerlei Hinsicht „mit Heidegger gegen Heidegger“ (Habermas 1981b: 72) denkt, auch wenn sie sich inhaltlich oftmals weit von Heidegger entfernt oder Motive aus seinem Werk ins Gegenteil verkehrt⁶⁶: Seine Dekonstruktion der Metaphysik bietet ihr Orientierung im eigenen Vorgehen – so kann sie z.B. die feindliche Gesinnung der Tradition gegen Pluralität, Kontingenz und politisches Handeln herausstellen

⁶⁵ Arendt erkennt in dieser Zeit nur einen weiteren bewussten Rebellen innerhalb der Philosophie: ihren zweiten akademischen Lehrer Karl Jaspers (vgl. MHaJ 183).

⁶⁶ Was schon deswegen grundsätzlich notwendig erscheint, da Heidegger nicht am Handeln oder an der Praxis im Allgemeinen interessiert war. Handeln ist für ihn kein probates Mittel zur Veränderung der Welt (vgl. Villa 1996: 189). Ernst Vollrath (2000: 202) fasst den grundlegenden Gegensatz zwischen Arendt und Heidegger im Hinblick auf die weltverändernde Funktion des Handelns treffend zusammen: „Heideggers Welt ist die des Denkens, während [...] [Arendts] Denken das der Welt ist“.

(vgl. Villa 2008: 302). Arendt wiederholt bei dieser Traditionskritik allerdings nicht Heideggers destruktive Geste, sondern geht in eine ganz andere Richtung (vgl. Villa 1996: xi).⁶⁷

Wenn man sich auf die Suche begibt nach einem Schlüsselbegriff, der Arendts philosophische Prägung durch Heidegger in dieser Phase verkörpert, dann stößt man schnell auf den Begriff der *Welt* (vgl. z.B. BWH 29, 40, 47⁶⁸; vgl. auch Bluhm 2003: 73, Hinchman/ Hinchman 1984), der später Arendts zweites Hauptwerk *Vita activa* prägen sollte. Hierbei muss aber deutlich gemacht werden, dass Arendts spätere Verwendung des Weltbegriffs unter völlig anderen Vorzeichen stehen wird. Zum Entstehungszeitpunkt von *Sein und Zeit* erscheint ihr in diesem Werk zunächst einmal die Trennung von Welt und Philosoph überwunden (vgl. Barash 1990: 113). Heideggers „existentialer Solipsismus“ (Safranski 1994: 204), die Tatsache, dass jede_r für das eigene Handeln aufkommen muss (vgl. z.B. SZ 298), kommt der von ihr selbst empfundenen Fremdheit und Einsamkeit⁶⁹ entgegen. Die frühe Arendt ist Anhängerin von Heideggers „Philosophie des Singulars“ (Safranski 1994: 309), die keinen Zwischenraum lässt, in dem sich die menschliche Vielheit zur politischen Pluralität entwickeln kann. Dass Heideggers „ontologische Differenz“ (GP 22) zu einer „Ontologie der Differenz“ (Safranski 1994: 310) ausgeweitet werden sollte – diese Forderung liegt ihr zu diesem Zeitpunkt noch fern. Stattdessen bietet ihr sein weltorientierter Wahrheitsbegriff – die Annäherung von Mensch und Welt, die doch stets unvollständig bleiben muss (vgl. WW 185-198) – genügend Chancen auf individuelle Freiheit. Noch ahnt Arendt nicht, wie problematisch diese „Weltentfremdung“ (VA 318) Heideggers später sein wird – in theoretischer wie in politisch-praktischer Hinsicht. Noch genügen ihr die Bestimmung des In-der-Welt-Seins als Mitsein mit anderen (vgl. SZ 157-168) und der damit verbundene Vorrang der menschlichen Erfahrung vor der absoluten metaphysischen Wahrheit. Zusammen mit ihrem Mentor betrauert sie die Seltenheit des wirklich freien Handelns, das sich immer auch mit der Geworfenheit, mit den Beschränkungen des Man⁷⁰ auseinandersetzen muss (vgl. Belardinelli 1990: 140). Die Seltenheit des freien Handelns wird auch in *Vita activa* eine von Arendts wesentlichen Sorgen sein – aber wiederum unter völlig veränderten Vorzeichen.

Entsprechend ist Einar Øverenget (1995: 431) durchaus zuzustimmen, wenn er große Schnittmengen zwischen Arendt und Heidegger in Hinblick auf die Weltlichkeit der *conditio*

67 Daher wohl auch Heideggers bruske Reaktion, als Arendt ihm ihre neu erschienene *Vita activa* schickt (vgl. BWH 149, 319).

68 Die Korrespondenz zwischen Arendt und Heidegger liefert insgesamt eher wenig inhaltliches Input – ganz anders als die Briefe zwischen Arendt und Jaspers. Dies liegt zum einen daran, dass Arendts Briefe an Heidegger nicht überliefert sind, zum anderen daran, dass die persönliche Dimension der Liebesbeziehung in diesem Zeitraum das dominierende Thema ist.

69 Besonders deutlich äußert sich diese Fremdheit und Einsamkeit in den Gedichten und Texten, die sie in dieser Zeit – unter anderem für Heidegger – schreibt (vgl. Arendt Papers, Library of Congress Bl. 022966-022994, auch teilweise abgedruckt in BWH 21-25, 366-381 und Young-Bruehl 2004: 77-82, 92ff., 97-100). Diese Fremdheit verliert Arendt auch nicht im Laufe ihres Lebens: Einige Monate vor ihrem Tod betont sie bei der Entgegennahme des Sonning-Preises: „[B]y personal temperament and inclination [...] I tend to shy away from the public realm. [...] In matters of theory [...] it is not uncommon for outsiders [...] to gain a sharper and deeper insight into the actual meaning of what happens to go on before or around them than would be possible for the actual actors or participants [...]. It is indeed quite possible to understand and reflect about politics without being a so-called political animal.“ (SPS 7f., vgl. auch SPR 6)

70 Einige Aspekte von Heideggers *Man* lassen sich in Arendts späteren Ausführungen in der *Vita activa* in ihrer Bewertung der Pathologien der Gesellschaft (vgl. z.B. VA 81-89) wiederfinden.

humana entdeckt – allerdings nur im Hinblick auf die Denkerin vor 1933. Trotz aller Kritik an Heidegger sei Arendts Denken „a legitimate child of the phenomenological movement“ (Øverenget 1995: 431). Für beide Denker_innen entfaltet sich die menschliche Existenz in der öffentlichen Welt. Dass dies für Arendt spätestens ab Mitte der 1950er Jahre zum positiv konnotierten Bestandteil der *conditio humana* wird, für Heidegger dagegen stets beklagenswertes Anzeichen für die *Verfallenheit an das Man* (vgl. z.B. SZ 233-239) bleibt⁷¹, scheint für Øverenget keine Rolle zu spielen. Ähnliches gilt für den gemeinsamen Kampf gegen den *Imperialismus des Privaten*, den Heidegger aus ontologischer und Arendt (ab 1933) aus politischer Perspektive austrägt (vgl. Øverenget 1995: 432). Arendts Kritik an Heideggers Pluralitätsvergesenheit spricht er zwar an, verkennt aber ihre Schärfe. Ganz anders Safranski (1994: 437), der Arendts späteres Unbehagen prägnant umschreibt:

„Ein vermeintlich authentisches Denken aber, das ‚die Vielen‘ diskreditiert, nimmt die Herausforderung durch die Pluralität, die unabdingbar zur *Conditio humana* gehört, nicht an. Solches Denken spricht von den Menschen nicht im Plural, sondern im Singular, für Hannah Arendt eine Verrat der Philosophie an der Politik.“

Dieses Unbehagen ist in erster Linie auf das individualistische und antipolitische Moment in Heideggers Denken zurückzuführen. Die politischen Implikationen, die Arendt in den 1950er Jahren mit dem Weltbegriff verbindet, interessieren weder Heidegger noch die Arendt der 1920er Jahre. Dieses Versäumnis – „das Geschäft des Denkens verzehrte alles“ (Fest 2004: 191) – wirft sie sowohl ihrem früheren Selbst (vgl. IWV 31; Fest 2004: 191) als auch Heidegger (vgl. z.B. WiEP 73, CPT 432f., 440, auch MHaJ 193f.) immer wieder vor. Die schlagartige Einschaltung in das unbekannte Politische führt zu einer grenzenlosen Selbstüberforderung Heideggers und damit zu seinen fatalen politischen Fehleinschätzungen von 1933. In platonischer Manier versucht er, die Philosophie als Amt „des ‚wissenden‘ Führers und Wächters in [der] *echte[n]* Öffentlichkeit“ (BWHJ 144) neu zu beleben. Arendts gleichzeitige Politisierung verläuft weniger radikal, weniger sprunghaft – aber deutlich besser informiert (vgl. II 2.2).

Wenn man nur die erste Phase bis Anfang der 1930er Jahre in den Blick nimmt, kann man über die intellektuelle Beziehung von Arendt und Heidegger sagen, dass sich Arendt noch stark *in Heideggers Schatten* (Hinchman/ Hinchman 1984) befand. Mit *Schatten* meine ich hier keine intellektuelle Unterordnung, wie es oft mit misogynen Untertönen behauptet wird.⁷² Es soll lediglich völlig wertneutral auf den großen Einfluss verwiesen werden, den Heidegger in der Frühphase auf Arendts Werk ausübte. Als Schlüsselbegriffe dafür nennt Heuer (1992: 217) folgende Elemente: „Aufwertung des Denkens anstelle philosophischer Systembildungen, [...] Einsamkeit und Alleinsein, [...] die Betonung einer Weltorientierung, [...] die Neuinterpretation der Antike und die Nähe der Philosophie zur Dichtung, zur künstlerischen Inspiration.“

71 „Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus“ (SZ 170).

72 Loidolt (2018: 5) nennt hier Martin Jay und Richard Wolin – beide bekanntermaßen scharfe und polemische Kritiker Arendts – als Beispiele. Arendts Bezug auf Heidegger wird aufgrund der Liebesbeziehung als voreingenommen, unreflektiert und irrational angesehen. Vgl. auch die bereits genannten Publikationen von Ettinger (1995) und Lüdkehaus (1999).

1.2. Karl Jaspers: Der philosophische Vater

Arendts zweiter philosophischer Mentor Karl Jaspers war bereits Mitte der 1920er Jahre, also zu Beginn der ersten hier betrachteten Phase, stärker politisiert als Heidegger (vgl. z.B. Pr 170, AWK 206). Insofern hätte die Studentin von ihrem späteren Doktorvater durchaus bereits eine gewisse politische Sozialisation erhalten können, wenn sie daran interessiert gewesen wäre.⁷³ Wie bereits beschrieben, beteiligte sie sich zu dieser Zeit jedoch nur an unpolitischen Revolutionen. Entsprechend klingen ihre Erinnerungen an die Heidelberger Jahre⁷⁴:

„Es war noch einmal Arkadia [...] so konzentriert im Denken und, trotz allen Tumults ringsum, so weit aus der Welt.“ (Fest 2004: 191)

Immerhin begann sie mit Jaspers zu begreifen, dass die Philosophie nicht zwangsläufig ein abfälliges Verhältnis zum Bereich der menschlichen Angelegenheiten pflegen musste.⁷⁵ Obwohl es Jaspers in dieser Phase nicht vermocht hat, Arendt aus dem *Schatten Heideggers* herauszulösen, lassen sich bereits für die 1920er Jahre auch für seinen Einfluss einige typische Elemente ausmachen.

Im Gegensatz zu ihrer Beziehung zu Heidegger, zu der sie sich nie in der Öffentlichkeit äußerte⁷⁶, finden sich zur Bedeutung ihrer persönlichen Beziehung zu Jaspers zahlreiche Bemerkungen in Interviews:

„Sehen Sie, wo Jaspers hinkommt und spricht, da wird es hell. Er hat eine Rückhaltlosigkeit, ein Vertrauen, eine Unbedingtheit des Sprechens, die ich bei keinem anderen Menschen kenne. Dieses hat mich schon beeindruckt, als ich ganz jung war. Er hat außerdem einen Begriff von Freiheit gekoppelt mit Vernunft, der mir, als ich nach Heidelberg kam, ganz fremd war. Ich wusste nichts davon, obwohl ich Kant gelesen hatte. Ich habe diese Vernunft sozusagen in praxi gesehen. Und wenn ich so sagen darf – ich bin vaterlos aufgewachsen – : Ich habe mich davon erziehen lassen. Ich will ihn um Gottes willen nicht für mich verantwortlich machen, aber wenn es irgendeinem Menschen gelungen ist, mich zur Vernunft zu bringen, dann ist es ihm gelungen.“ (IWV 71f.)

War im Austausch mit Heidegger der *Weltbegriff* das entscheidende Schlagwort (vgl. auch IV 1), so lässt sich auch der Jasperssche Einfluss auf Arendt auf einen Begriff bringen: *Kommunikation* erscheint hier als prägendster Terminus (vgl. z.B. P II 50-117⁷⁷; vgl. auch Brinkmann 1998: 45f.). Dieses Konzept war sehr viel konkreter als alles, was Heidegger je versucht hatte (vgl. z.B. Young-Bruehl 2004: 109f.) und sollte Arendt über ihr gesamtes Werk hinweg nicht loslassen, auch wenn sie sich in ihrem Spätwerk *Vom Leben des Geistes* sehr kritisch mit seinen Beschränkungen auseinandersetzte (vgl. LG II 427). Daher erkennt Arendt auch in Jaspers' Philosophie einen neuen, die abendländische Tradition der Einheitsphilosophie entkräften-

73 Interessanterweise durchläuft Jaspers zu Beginn des Ersten Weltkriegs eine ähnliche Entwicklung, wie es Arendt 1933 tut. Vorher leidet auch er unter der Jugendsünde, „den Staat zu verachten, ohne um den besseren Staat [s]ich auch nur gedanklich zu bemühen.“ (AWK 206) Viel später erkennt Arendt, „wie gut vorbereitet [sie] durch [Jaspers'] Philosophie, trotz [ihrer] Ahnungslosigkeit, für die Politik war.“ (BWJ 169)

74 Nach zwei Semestern in Marburg riet Heidegger ihr zu einem Studienortwechsel. Sie ging zunächst für ein Semester nach Freiburg zu Husserl, um ihr Studium dann bei Jaspers in Heidelberg abzuschließen (vgl. z.B. Young-Bruehl 2004: 98, 108).

75 „Sie kennen [die Welt] wirklich. Und dies scheint in der Geschichte der Philosophie wie ein Wunder. Es ist wie das Ende des Hochmuts der Philosophen. Dies, scheint mir, war latent in allen Ihren Büchern da“ (BWJ 172).

76 Wohl aber ausgiebig im Privaten, insbesondere in ihren verschiedenen Briefwechseln und privaten Gesprächen (vgl. z.B. Brightman 1995: 14; Fest 2004: 188f., 206).

77 Arendt wird zu der Zeit Jaspers' Studentin, als dieser gerade dabei ist, seine *Philosophie* zu erarbeiten. Das Konzept der Kommunikation spielt in diesem Werk eine entscheidende Rolle.

den Ansatz, der das Denken „ent-tyrannisiert“ (BWJ 196, vgl. auch BWJ 193). Zweifelsohne beeinflusst Jaspers' Theorie der Kommunikation auch ihre späteren Vorstellungen vom Sprechen und Handeln im öffentlichen Raum (vgl. z.B. VA 213-241) sowie ihren Machtbegriff (vgl. I 2). Jaspers' Satz „Wo aber Kommunikation abbricht, da steht am Ende Gewalt und Krieg“ (FA 40) könnte auch Arendts Werk entnommen sein. Jaspers' praktische Befähigung und Neigung zur Kommunikation zeigt sich für Arendt auch darin, dass

„Jaspers [...] nie das Vorurteil der Gebildeten geteilt [hat], daß die Helle des Öffentlichen⁷⁸ alle Dinge flach und platt mache, daß in ihm nur das Durchschnittliche zur Geltung komme und daß daher der Philosoph sich aus ihm entfernen müsse.“ (LKJ 93)

Dadurch ist er für Arendt altmodisch im besten Sinne, nämlich im Gegensatz zur modernen Sinnsuche im Privaten (vgl. LKJ 91). Dieses für einen Philosophen seiner Zeit anachronistische politische Bewusstsein, zusammen mit seinem humanistisch-aufgeklärten Ideal des Selberdenkens könnte Jaspers im Gegensatz zu Heidegger auch vor den allzu modernen Verheißungen des nationalsozialistischen Unrechtsregimes bewahrt haben. Durch diese „positive[] Unmodernheit“ (Heuer 1992: 248), aber auch durch seine persönliche Biographie tut sich Jaspers schwerer mit der Anerkennung des irreversiblen Traditionsbruchs. Deswegen kann er „dort nüchtern bleiben, wo Arendt polemisch wird, und schwärmerisch gegenüber der aufklärerischen Tradition werden, wo Arendt leidenschaftlich differenziert.“ (Heuer 1992: 248f.) Arendts radikales Denken, der Drang, nicht nur die Ketten der traditionellen Philosophie, sondern auch der Aufklärungsphilosophie zu sprengen, geht also weniger auf Jaspers als auf Heidegger zurück. Anders als Heideggers wendet sich Arendts radikales Denken aber nicht radikalen politischen Ideologien zu. Mit Jaspers (vgl. Hinchman/ Hinchman 1994: 155) bleibt sie hier – mit radikaler Leidenschaft – auf der Seite der Demokratie.

Arendts erste wissenschaftliche Arbeit trägt die Spuren beider ‚Väter‘: So stark Heideggers poetische Sprache den *Liebesbegriff bei Augustin* prägte, verdankt die Abhandlung auch Jaspers' Methode, „unterschiedliche und oft widersprüchliche Begriffszusammenhänge zu verknüpfen, zu systematisieren“ (Young-Bruehl 2004: 125), einiges⁷⁹. Von letzterem übernimmt sie in methodischer Hinsicht auch die lebenslange Überzeugung, als Philosophin könne man

„systematisch denken, ohne ein System zu schaffen; [...] eine Ordnung finden, ohne darauf zu beharren, daß es eine endgültige, absolute Ordnung gibt, in die sich alle Aussagen und Gedankengänge nahtlos einfügen lassen.“ (Young-Bruehl 2004: 124)

Beide Philosophen eint zudem eine Denkweise, die Spuren dessen aufweist, was Arendt später als *Denken ohne Geländer* praktizierte: „Keiner [...] [von] beiden [...], hatte [...] ein System, einen ausgetretenen Pfad. Beide setzten Denken mit Bewegung gleich.“ (Young-Bruehl 1979: 323) Arendts kreative Neuaneignung der Vergangenheit zeigt damit wiederum Einflüsse beider Denker. Arendt selbst setzt sich ausführlich mit Heideggers völlig neuartiger Auslegung klassischer Texte auseinander (vgl. MHaJ 184). Inwiefern auch Jaspers dabei eine entschei-

⁷⁸Vgl. hier wiederum als krassen Gegensatz Heideggers „Die Öffentlichkeit verdunkelt alles“ (SZ 170).

⁷⁹Ob die Wahl des Denkers Augustinus eher von Heidegger oder von Jaspers beeinflusst war, muss dahingestellt bleiben. Barley (1990: 74) geht von einem Jaspersschen Einfluss aus; jedoch muss auch auf Arendts frühen Briefwechsel mit Heidegger hingewiesen werden, in dem Augustinus mehrfach thematisiert wird (vgl. BWH 31, 33). Unbestritten ist, dass Arendts Auseinandersetzung mit Augustinus über ihr gesamtes Werk hinweg anhalten sollte (vgl. Herb/ Gebhardt/ Morgenstern 2014: 17ff.).

dende Rolle gespielt haben könnte, argumentiert Garret (2009: 363ff.). Arendts Vorbehalt, sie wolle „Politik sehen mit, gewissermaßen, von der Philosophie ungetrübten Augen“ (IWV 47), scheint man also schon an dieser Stelle mit Vollrath (2000: 208) ergänzen zu können: aber auch „mit Augen ..., die von der Philosophie sehend gemacht worden waren“.

Anfang der 1930er Jahre, unmittelbar nach ihrer Promotion, scheint Arendt den „Gipfel ihrer Hingebung an das Denken als ein überirdisches [...] Prinzip“ (Young-Bruehl 2004: 138) erreicht zu haben (vgl. PS 163-176). Danach beginnt sie langsam, an der Autonomie der Philosophie zu zweifeln und versucht sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Beschäftigung erste Schritte in Richtung Politik (vgl. Young-Bruehl 2004: 154). 1933 erkennt sie schnell, dass sie als Jüdin unmöglich länger in Deutschland bleiben kann.⁸⁰ Ab dem Reichstagsbrand war Arendt „nicht mehr der Meinung, daß man jetzt einfach zusehen kann.“ (IWV 50) Als sie im Auftrag der zionistischen Organisation antisemitische Äußerungen dokumentiert, wird sie verhaftet, kommt aber nach wenigen Tagen wieder frei (vgl. IWV 51). Im Anschluss daran ist die Emigration unumgänglich – zunächst über Genf nach Paris, später nach New York. Dennoch empfindet sie eine gewisse Befriedigung über ihre Verhaftung: „Wenigstens habe ich etwas gemacht! Wenigstens bin ich nicht unschuldig!“ (IWV 50) Kurz vor der Emigration bricht die Korrespondenz mit Jaspers und Heidegger für die folgenden zwölf bzw. siebzehn Jahre ab. Die letzten Briefe mit Jaspers widmen sich einer Auseinandersetzung über die Bedeutung der Begriffe *Jüdischsein* und *Deutschsein* (vgl. BWJ 52ff.), der letzte Brief von Heidegger endet mit dessen Beteuerung, kein Antisemit zu sein (vgl. BWH 68). In den chaotischen politischen Verhältnissen der 1930er Jahre sieht der prinzipiell durchaus politisch gesonnene Jaspers die Freiheit nur noch im Philosophieren gewährleistet: Es sei die Aufgabe der Philosophie, die Grundlagen für ein gelingendes politisches Leben zu schaffen (vgl. Schwan 1988: 69).⁸¹ Der rein philosophisch veranlagte Heidegger dagegen wählt den Weg in die Politik – eine fatale Konstellation. Arendt folgt keinem ihrer Lehrer – sie kann es und sie will es nicht. Die einzige Möglichkeit, ihr Gesicht und ihre Menschlichkeit zu wahren erscheint ihr – wie schon ein Jahrhundert früher ihrer „wirklich beste[n] Freundin“ (BWB 45) Rahel Varnhagen (vgl. RV 215, 224) – die Existenz als *paria* am Rande der Gesellschaft.

80 Fest (2004: 192) berichtet, Arendt habe im Frühjahr 1933 zu ihrem damaligen Ehemann Günther Stern gesagt: „Aus dem schönen Paradies der luftleeren Räume, wo wir so frei atmen konnten, hat uns der Hitler schon vertrieben. Bald werden wir auch das Land verlassen müssen.“

81 Später scheint auch Jaspers sich Vorwürfe gemacht zu haben, dass er den nationalsozialistischen Schrecken nicht in seiner ganzen Dimension erkannt hatte: „meine Schuld, daß ich nicht rechtzeitig die Gefahren gesehen, den ganzen Nationalsozialismus zu harmlos genommen hatte, obgleich Hannah Arendt mir schon 1932 deutlich genug sagte, wohin es gehe?“ (PA 102)

2. Paradigmenwechsel: Von der Philosophie zur Politik

1933 markiert also einen entscheidenden Bruch im Leben und Denken Arendts. Dabei betont sie, dass das Entscheidende für sie nicht das Verhalten der Nationalsozialisten war – „davon konnten wir doch nicht 33 schockartig überrascht sein“ (IWV 58) – sondern das Verhalten ihrer Freunde, die „kolonnenweise“ (Fest 2004: 193) überliefen. Wenn sie in Abwandlung des berühmten Karl-Kraus-Zitats *Mir fällt zu Hitler nichts ein* über die Gleichschaltung ihrer deutschen Freunde sagt:

„Zu Hitler fiel ihnen was ein. Und zum Teil ungeheuer interessante Dinge! [...] Sie gingen ihren eigenen Einfällen in die Falle“ (IWV 59),

dann meint sie damit in erster Linie Heidegger. Höchstwahrscheinlich bezieht sie sich auf eine von Jaspers überlieferte Anekdote, die sicher auch Arendt bekannt war: Jaspers fragte Heidegger anlässlich eines Tischgesprächs im Mai 1933:

„Wie soll ein so ungebildeter Mensch wie Hitler Deutschland regieren?“ – „Bildung ist ganz gleichgültig“, antwortete er, „sehen Sie sich nur seine wunderbaren Hände an!“ (PA 101)

Auch Fest (2004: 194) berichtet, Arendt habe von Heideggers tiefsinnigen Gesprächen über Hitler gehört, aber gehofft, seine Philosophie würde davon unberührt bleiben.

Paradigmenwechsel bedeutet in diesem Kapitel sowohl drei individualbiographische Umbrüche *von der Philosophie in die Politik* als auch einen größeren, systematischen Um- bzw. Zusammenbruch von den frühen 1930ern bis in die späten 1940er Jahre, für den die drei Protagonist_innen stehen. Zunächst soll Heideggers durch politischen Unverstand motivierte Neuausrichtung auf die ‚Politik‘ hin untersucht werden. Im Anschluss daran werden Arendts Politisierung ab 1933 und deren Folgen für ihr Werk in den folgenden Jahren beschrieben. Interessant ist, dass in diesem Zeitraum nicht nur die Beschäftigung mit philosophischen Themen nach und nach verebbt – selbst der Kontakt zu den ‚philosophischen Vätern‘ ist bis 1945 (zu Jaspers) bzw. 1950 (zu Heidegger) unterbrochen. Abschließend wird auch bei Jaspers ein unerwarteter und zeitlich verzögerter Paradigmenwechsel konstatiert: Nachdem er zusammen mit seiner jüdischen Ehefrau die nationalsozialistische Terrorherrschaft im inneren Exil überstanden hatte, entwickelte er in den Jahren nach Kriegsende eine immer ausgeprägtere Aversion gegen das politische und akademische Establishment in Deutschland. Diese Abneigung trieb ihn letztlich nicht nur aus dem Land, sondern auch in die Beschäftigung mit genuin politischen Themen. Es ist die Absicht dieses Kapitels, nicht nur Arendts eigene Sozialisation hin zum Politischen aufzuzeigen, sondern auch die entsprechende Entwicklung ihrer beiden wichtigsten Bezugspersonen aus der Frühphase mit einzubeziehen.

2.1. Martin Heidegger: *Déformation professionnelle?*

Heideggers politisches Verhalten in den Jahren 1933 und 1934 ist in der Literatur eingehend rezipiert worden. Auch Arendts spätere Reaktion auf seine politische Verstrickung und die Auswirkungen dieses „Irrtums“⁸² (MHaJ 383) auf die Wiederaufnahme des Kontakts ab 1950, wird immer wieder thematisiert. Da der „Schock“ (IWV 57) von 1933 – und darunter versteht Arendt zu großen Teilen Heideggers Annäherung an den Nationalsozialismus – entscheidend zu Arendts Abwendung von der traditionellen Philosophie beiträgt, ist die Thematik auch von Interesse für die vorliegende Fragestellung. In diesem Kontext ist insbesondere die Frage nach einem möglichen internen Zusammenhang zwischen Heideggers politischem Engagement und seiner Philosophie bedeutsam.

Diese Frage beschäftigt seit Jahrzehnten Verteidiger und Kritiker gleichermaßen – und ist noch immer weit davon entfernt, gelöst zu werden. Victor Farías (1989: 39) bietet eine gute Synopse der verschiedenen Stimmen, die Heideggers Affinität zum Nationalsozialismus entweder zu belegen oder zu widerlegen versuchten. Als frühe heideggerkritische Stimmen führt er Paul Hühnerfeld (*In Sachen Heidegger*, 1959) und Theodor W. Adorno (*Jargon der Eigentlichkeit*, 1964) an. Ferner verweist er auf Jaspers’ posthum veröffentlichte *Notizen zu Heidegger* (NH). Historisch unbefangener und oft auch unkritischer gestaltete sich die französische Heidegger-Rezeption (vgl. Habermas 1989: 35). Hier dominierte die Tendenz, den angeblichen Widerstandskämpfer Heidegger „auf links um[zu]taufen“ (Pöggeler 1991: 330) oder eine möglicherweise problematische politische Komponente seines Denkens völlig zu ignorieren (vgl. Ott 1988: 14). Daneben ist selbstverständlich auf Jean Beaufret⁸³ und den existentialistischen Zirkel um Jean-Paul Sartre zu verweisen. Die Quellenlage zur Beurteilung dieser Frage hat sich zwar fraglos nach Heideggers Tod signifikant verbessert – so z.B. durch die Veröffentlichung von Heideggers Notizen zum *Rektorat 1933/34* (1983, vgl. Rek) und einen Band der Heidegger-Gesamtausgabe (Bd. 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*), der zahlreiche Aussagen Heideggers zu Rektorat und Nationalsozialismus dokumentiert. Generell überwiegen seit Ende der 1980er in der deutschen Debatte die kritischen Stimmen. Habermas’ Diktum, nur ein „spezifisch deutscher Professorenwahnwitz“ (Habermas 1989: 22) könne Heidegger auf die Idee gebracht haben, „den Führer führen zu wollen“ (Habermas 1989: 22) kann selbst unter den Apologeten kaum mehr als kontrovers angesehen werden (vgl. z.B. Ott 1988: 15). Die Verteidiger Heideggers sind auch im 21. Jahrhundert eher in den französischen als in den deutschen Rezeptionsdiskursen zu finden: Im Januar 2014 fällt der Startschuss zu einer neuen Heidegger-Kontroverse. Mit der Publikation der *Schwarzen Hefte* (SH I bis III) wird deutlich, dass Heideggers Denken viel grundsätzlicher antisemitisch geprägt war als bisher bekannt war (vgl. auch Trawny 2014: 119-122). Die Rollen

82 Arendt selbst setzt das Wort *Irrtum* in Anführungszeichen, wenn sie berichtet, die „Eskapade“ werde nun, d.h. in den späten 1960er Jahren, „zumeist als [der] ‚Irrtum‘ bezeichnet“ (MHaJ 383).

83 Beaufrets Bemühungen um den Rezeptionsdiskurs erscheinen Ott aus heutiger Sicht politisch hoch problematisch, da dieser in einem Brief an den Shoah-Leugner Robert Faurisson erklärt, „es sei im Grunde auch sein [...] Weg; nur habe er sich nicht schriftlich geäußert, sondern seinen Standpunkt nur mündlich vertreten, auf daß er von der losgelassenen Meute nicht behelligt werde.“ (Ott 1988: 15) Daraufhin erklärt Fédier in einem Brief an Ott, Beaufret habe zu diesem Zeitpunkt nichts von Faurissons Shoahleugnung gewusst und habe sich folglich nicht darauf beziehen können (vgl. Fédier 1995: 244). Erst Farías’ Publikation initialisierte auch in Frankreich die Debatte über den ‚politischen‘ Heidegger.

sind nun ähnlich verteilt wie in den Auseinandersetzungen 25 Jahre zuvor (vgl. z.B. Trawny 2013, Assheuer 2014).

Fariás (1989: 40) und Safranski (1994: 276) erkennen eindeutig einen Zusammenhang zwischen Heideggers Philosophie und seinem nationalsozialistischen Engagement. Sehr differenziert äußert sich Habermas: Er kritisiert „rigorose Auffassung[en] der Einheit von Werk und Person“ (Habermas 1989: 12) – einen „internen Zusammenhang zwischen dem philosophischen Werk und seinem biographischen Entstehungskontext“ (Habermas 1989: 12, vgl. auch Altwegg 1988: 173) will er damit keinesfalls leugnen. Auch „das Maß an Verantwortung, das ein Autor trägt, der zu seinen Lebzeiten auf nicht-intendierte Folgen seiner Äußerungen immerhin reagieren kann“ (Habermas 1989: 12) darf nicht vernachlässigt werden. Schließlich hätte Heidegger nach 1945 noch über dreißig Jahre Zeit gehabt, Stellung zu beziehen. Seine Weigerung, sich von seinem öffentlichen Bekenntnis von 1933 später auch öffentlich zu distanzieren (vgl. Habermas 1989: 32), hat in weiten Kreisen die Bereitschaft, ihn zu rehabilitieren, eindeutig gebremst. Nicht einmal im posthum veröffentlichten *Spiegel*-Interview findet sich das Eingeständnis eines Irrtums. Anders als z.B. Fariás erkennt Habermas jedoch im Werk bis 1929 noch keine zwangsläufige Tendenz hin zum Faschismus: *Sein und Zeit* kann, muss aber nicht darauf zulaufen (vgl. Habermas 1989: 17). Ab den 1930er Jahren konstatiert er allerdings eine „*Verweltanschaulichung*“ (Habermas 1989: 18) der Theorie, gekennzeichnet durch die „*neuheidnische Wende*“ (Habermas 1989: 18) und den Bruch mit Husserl und der Akademie. Von diesem Zeitpunkt an ist der Weg hin zum Faschismus zwangsläufig vorgezeichnet (vgl. Habermas 1989: 22). So entsteht die hermeneutische Notwendigkeit, „den radikalen Gestus des großen Denkers von [...] dem kleinkarierten Ehrgeiz eines radikalisierten deutschen Professors aus der Provinz zu trennen“ (Habermas 1989: 37). Problematisch ist sicher auch Heideggers Selbstverständnis als Philosoph und seine Weigerung bzw. Unfähigkeit, in politischen Fragen die Rolle eines Staatsbürgers unter vielen anzunehmen, die Habermas (1985b: 268) auf den Punkt bringt:

„Selbstverständlich haben Philosophieprofessoren – wie Wissenschaftler und Intellektuelle überhaupt – keinen privilegierten Zugang zur Wahrheit. Das meinte nur Heidegger. Wenn sie zu praktischen Fragen Stellung beziehen, tun sie das entweder in der Rolle des Experten [...] oder mit dem Recht zur Teilnahme an den unter Staatsbürgern geführten Diskussionen.“

Dennoch hat Heidegger zweifellos Spuren in der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts hinterlassen, z.B. bei Gadamer, Merleau-Ponty, Foucault oder Rorty (vgl. Habermas 1989: 34). Dass sich zudem unter Heideggers bekanntesten Schülern kein einziger Nationalsozialist befunden habe, nehmen Pöggeler (1991: 344) und Busche (1988: 184) zum Anlass, die Gegenposition zu Fariás, Safranski und Habermas einzunehmen: Ein bedeutender Philosoph könne eine persönliche politische Präferenz treffen, ohne dass dies in seiner Philosophie angelegt sein müsse.

Auch Hannah Arendt beschäftigte die Frage nach Heideggers politischem Engagement im Dienste des NS-Regimes. In den Jahren nach 1945 übte sie zunächst scharfe Kritik an Heideggers Verhalten, die in der Aussage gipfelte, sie halte Heidegger „für einen potentiellen Mörder“ (BWJ 84). Hintergrund dafür war ein von Heidegger als Rektor unterzeichneter

Brief an die jüdischen Professoren, der diesen den Zugang zur Universität verbot, u.a. auch an seinen Lehrer Edmund Husserl. Arendt hatte darüber 1946 geschrieben:

„As is well known, he entered the Nazi Party in a very sensational way in 1933 – an act which made him stand out pretty much by himself among colleagues of the same calibre. Further, in his capacity as rector of Freiburg University, he forbade Husserl, his teacher and friend, whose lecture chair he had inherited, to enter the faculty, because Husserl was a Jew.“ (WEP 46)

Diese Passage taucht in der später publizierten deutschen Version *WiEP* nicht mehr auf – höchstwahrscheinlich als Reaktion auf Jaspers' Hinweis zur englischen Fassung bzw. zum deutschen Manuskript: „Die Anmerkung über Heidegger ist im Tatsächlichen nicht exakt. Ich *vermute*, daß es sich in Bezug auf Husserl um den Brief handelt, den damals jeder Rektor an die vom Regime Ausgeschlossenen schreiben musste.“ (BWJ 79) Trotz der Einsicht in die Tatsachenabläufe reagiert Arendt in aller Schärfe – ihre Ausführungen enden mit der erwähnten Feststellung vom *potentiellen Mörder*:

„Ich wußte auch, daß dieser Brief ein Rundbrief war, und weiß, daß viele Menschen ihn daher entschuldigen. Mir hat immer geschienen, daß Heidegger in dem Moment, wo er seinen Namen unter dies Schriftstück zu setzen hatte, hätte abdanken müssen. Für wie töricht man ihn auch halten mag, diese Geschichte konnte er verstehen. [...] Mit anderen Worten, obwohl mir weder sachlich noch persönlich je an dem alten Husserl irgend etwas gelegen war, gedenke ich ihm in diesem Punkt die Solidarität zu halten; und da ich weiß, daß dieser Brief und diese Unterschrift ihn beinahe umgebracht haben, kann ich nicht anders, als Heidegger für einen potentiellen Mörder zu halten.“ (BWJ 84)

Aber auch die verbleibenden Ausführungen in *Was ist Existenzphilosophie?* lesen sich als fundamentale Kritik an Heideggers Philosophie. Arendt fragt,

„ob Heideggers Philosophie nicht überhaupt nur deswegen, weil sie sich mit sehr ernstesten Dingen beschäftigt, ungebührlich ernst genommen worden ist. Heidegger jedenfalls hat in seiner politischen Handlungsweise alles dazu getan, uns davor zu warnen, ihn ernst zu nehmen.“ (WiEP 66)

Zeitgleich zeichnet sie in *The Image of Hell* ein Bild von Heidegger als Fanatiker ohne jeglichen politischen Verstand, der sich von den Nationalsozialisten instrumentalisieren ließ:

„The scholars first put to one side by the Nazis [...] were old-fashioned nationalists like Heidegger, whose enthusiasm for the Third Reich was matched only by his glaring ignorance of what he was talking about. After Heidegger had made Nazism respectable among the élite at the universities, Alfred Bäumler [...] stepped into his place and received all the honors.“ (IH 202)

Von dieser kritischen Diagnose rückt Arendt bis in ihr Spätwerk nicht ab. In dem häufig als apologetisch eingeschätzten Aufsatz *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt* (1969) kommentiert sie zwar den ‚Umzug‘ des Philosophen vom Elfenbeinturm des Denkers in die „Welt der menschlichen Angelegenheiten“ (MHaJ 193) nicht allzu scharf⁸⁴, und auch die Erinnerung an den „heimlichen König“ (MHaJ 182) ist von einem versöhnlicheren Tonfall getragen als das Diktum vom *potentiellen Mörder*. Allerdings folgt der Schilderung des Wohnsitzwechsels eine Auseinandersetzung mit Heideggers Begriff des Wollens, die in Kombination mit Arendts Ausführungen im Spätwerk (vgl. LG I 84f., LG II 400-421) als scharfe Kritik gelesen werden kann. Zudem weist sie in deutlichen Worten auf die *déformation professionnelle*⁸⁵ hin, der Heidegger unterlag und die sein Denken zwangsläufig zum Tyrannischen neigen ließ. Insofern

84 „Er war noch jung genug, um aus dem Schock des Zusammenpralls, der ihn nach zehn kurzen, hektischen Monaten vor fünfunddreißig Jahren auf seinen angestammten Wohnsitz zurücktrieb, zu lernen und das Erfahrene in seinem Denken anzusiedeln.“ (MHaJ 193). Die *zehn kurzen hektischen Monate* sind sicher etwas gutgläubig und verlassen sich auf Heideggers eigene Darstellung.

85 Vgl. hierzu auch Courtine-Denamy 1997: 133-136.

kann man den Aufsatz keinesfalls als „eindrucksvollste[s] Dokument [...] der Größe einer Liebe“ (Lütkehaus 1999: 32) lesen, sondern vielmehr als Zeugnis des unüberwindbaren Zweifels an Heideggers Philosophie, der Arendt bis an ihr Lebensende umtrieb. Ebenso wenig lässt sich so „Arendts bleibende Abhängigkeit“ (Ettinger 1995: 13) von Heidegger dokumentieren oder dass sie „alles in ihren Kräften stehende [tat], um ihn von seiner Nazivergangenheit reinzuwaschen“ (Ettinger 1995: 94). Weder der Artikel zum 80. Geburtstag noch Arendts Hilfe bei Manuskriptverkäufen oder Übersetzungsrechten (ab Ende der 1960er Jahre; vgl. z.B. BWH 170-176, 210-218, 246) führen zwangsläufig auf solche Deutungen hin.

Lässt also die Annäherung des Philosophenkönigs Heidegger an den schlimmsten Terrorherrscher seiner Zeit seine Schülerin Arendt völlig an der Philosophie verzweifeln? Passiert hier etwas, was sie der Philosophie endgültig abschwören lässt? Im folgenden Abschnitt wird sich zeigen: Zunächst schon. Bis Mitte der 1950er Jahre war Arendt überzeugt, die Beschäftigung mit der Philosophie versperre nur die Augen für die wirklich wichtigen politischen Fragen. Der Grund dafür sei die Verkennung der politischen Dimension der Pluralität (vgl. WiEP 73), auf die später (II 3.1) näher eingegangen werden soll.

2.2. Hannah Arendt: Die Entdeckung der praktischen Politik

Trotz der komplett unterschiedlichen Ausgangslage, in der sich die Jüdin Hannah Arendt und der nationalsozialistische Rektor Martin Heidegger 1933 befinden, vollziehen beide prinzipiell den gleichen Paradigmenwechsel: *Von der Philosophie zur Politik*. Anders als Heideggers kurzer Ausflug⁸⁶ ist ihre Hinwendung zur Politik viel dauerhafter. Nach einer sehr kurzen Phase des praktischen Engagements (vgl. IWV 50ff.; Young-Bruehl 2004: 160-169) folgt nach der Emigration in die USA die theoretische Beschäftigung mit konkreteren, politisch-historischen Fragen, die in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* einen ersten Höhepunkt finden wird. Danach lässt sich eine Abnahme, aber kein vollständiges Verschwinden der Stellungnahmen zu aktuellen politischen Problemen feststellen.

Einen guten Einblick in Arendts politisches Denken in den Jahren des Zweiten Weltkriegs und direkt danach, der auch mit einigen noch weitgehend unbekannten Facetten Arendts bekannt macht, eröffnen die Artikel aus *Essays in Understanding* und die ersten Aufsätze aus *In der Gegenwart*. In *Das „deutsche Problem“ ist kein deutsches Problem* (1945) zeigt sie sich als überzeugte Europäerin. Bei der Bewältigung der Folgen des Naziregimes müsse ganz Europa mit einbezogen werden. Die europäische Widerstandsbewegung, die ein wichtiger Faktor bei der Überwindung des Nationalsozialismus war, sei nun weiterhin bedeutsam, um Frieden und Freiheit in Europa zu sichern (vgl. DP 25).⁸⁷ In *Organisierte Schuld* (1945) prägt sie das Schlagwort vom „Verwaltungsmassenmord“ (OS 31) und weist auf die Schwierigkeit hin, in Deutschland bei Kriegsende zu unterscheiden, wer schuldig und wer unschuldig war. Sie befürchtet, „daß morgen niemand in Deutschland wissen wird, ob er es mit einem heimli-

⁸⁶ Denn unabhängig von der Frage, ob Heidegger auch nach dem Rektorat nationalsozialistische oder antisemitische Gesinnungen hegte, lässt sich eindeutig feststellen, dass er sich ab 1934 nicht mehr öffentlich mit konkreten politischen Fragen beschäftigt hat.

⁸⁷ Zur Bedeutung der Versteigerung von Widerstandsbewegungen vgl. IV 1.2.

chen Helden oder einem ehemaligen Massenmörder zu tun hat.“ (OS 30) Das Bild von Himmler als Spießer⁸⁸ und respektablem gutem Familienvater, das sie hier zeichnet (vgl. OS 33ff.), erinnert bereits an ihre spätere Sichtweise Adolf Eichmanns als „Hanswurst“ (IWV 64). Diese Problematik führt sie auf die in Deutschland grundsätzlich unterentwickelten öffentlichen Tugenden und die Überbetonung der Privatheit zurück – Themen, die in *Vita activa* (vgl. z.B. VA 33-97) große Bedeutung gewinnen. Den Spießer setzt sie mit dem modernen Massenmenschen gleich – einer wesentlichen Figur in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (vgl. z.B. EUT 694-702). Diese Urteile über die Situation in Deutschland erfolgten noch aus der Distanz. Erst Ende 1949 reist Arendt im Auftrag der *Conference on Jewish Relations* (vgl. BWBl 169) wieder nach Deutschland. In diesem Kontext entstand 1950 auch ein Artikel über *Die Nachwirkungen des Naziregimes*⁸⁹ Erschrocken über die von ihr empfundene weitgehende Apathie der Deutschen angesichts der Zerstörung ihres Landes (vgl. NN 39), stellt sie fest, die seit jeher arbeitsamen Deutschen seien zu „lebende[n] Gespenster[n]“ (NN 46) mutiert. Nicht mehr ein hochwertiges Endprodukt, sondern das Beschäftigtsein an sich stünde dabei im Mittelpunkt. Hier klingt bereits die in der *Vita activa* (vgl. z.B. VA 16f.) bedeutsame Unterscheidung zwischen Herstellen und Arbeiten an. Als noch problematischer bewertet Arendt die von ihr perzipierte Tendenz vieler Deutscher, Tatsachen als bloße Meinungen zu behandeln – mit der Begründung dies liege im Wesen der Demokratie.⁹⁰ Arendt erkennt in solchen Ansichten eine Spätfolge des Naziregimes und seiner Propaganda, die den Wert von Tatsachen leugnete (vgl. NN 42). Dieser Gedanke kehrt in den 1960er und 1970er Jahren in Arendts Ausführungen in *Wahrheit und Politik* (ZVZ 327-370) und in *Die Lüge in der Politik* (IG 322-353) zurück. Es lässt sich also feststellen, dass Arendt bereits in dieser frühen Werkphase, die selten Beachtung findet, viele der Grundbegriffe anklingen lässt, die später ihre politische Philosophie ausmachen werden.

Wenn sie sich jedoch in der betrachteten Phase – d.h. in den Jahren zwischen dem Kriegsende und dem Erscheinen von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (engl. 1951/dt. 1955) – mit Philosophie auseinandersetzt, tut sie dies meist aus einer enorm kritischen Perspektive heraus: Ein gutes Beispiel hierfür ist ihre Heidegger-Kritik in *Was ist Existenzphilosophie?* (s.o.), aber auch einige ihrer Ausführungen in *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*. Dieser Aufsatz von 1954 markiert die Endphase ihrer kategorischen Philosophiekritik und zeigt neben den angesprochenen Pathologien der Philosophie bereits wieder positive Aspekte auf. Zunächst aber treffen wir an dieser Stelle erstmals auf Arendts bekannte Platon-Kritik, die ihr gesamtes Werk über grundlegend für die Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Philosophie sein wird (insb. in *Vita activa*; vgl. z.B. VA 24, 168-170). Politische Philosophie sei in der Nachfolge Platons meist von einem negativen Bild der *polis* und von einer grundlegenden Missachtung der menschlichen Angelegenheiten geprägt. Fundamentale politisch-philosophische Fragen wie *Was ist Politik? Was macht den Menschen als politisches Wesen aus? Was ist Freiheit?* (vgl. CPT 433) fallen völlig durchs Raster der platonischen

88 „dieser moderne Typus Mensch, den wir mangels eines besseren Namens noch mit dem alten Wort Spießer bezeichnet haben.“ (OS 35)

89 Für die englische Version vgl. EU 248-269.

90 Zur Bedeutung der *Tatsachenwahrheiten* für die Konstitution des Politischen vgl. WuP 331 sowie Kapitel I 6.

Einheitsphilosophie. Genau diesen Fragen wird sich Arendt jedoch in ihrem späteren Werk widmen. Dabei ist es entscheidend, dass beide Bereiche zunächst in ihrem jeweiligen Eigenwert und ihrer je spezifischen Logik anerkannt werden. Erst dann soll sich der Blick auf ihr Verhältnis zueinander richten. So verstanden kann politische Philosophie auch für Arendt durchaus ein sinnvolles Konzept darstellen.

2.3. Karl Jaspers: Der Philosoph als politischer Schriftsteller

Der dritte Paradigmenwechsel *Von der Philosophie zur Politik* vollzieht sich erst nach Kriegsende, also mehr als zehn Jahre nach den anderen beiden. Karl Jaspers hatte sich noch Anfang 1933 als Verteidiger der Philosophie gezeigt (vgl. BWJ 52-55); die menschliche Freiheit sah er unter den immer prekärer werdenden politischen Bedingungen nur im Philosophieren gewährleistet (vgl. Schwan 1988: 69). Nach dem Ende des Lehrverbots und der Wiedereinsetzung als Professor in Heidelberg erschien er in der öffentlichen Debatte nicht mehr als Philosoph, sondern als zunächst universitätspolitisch (vgl. LGU), dann allgemein politischer Kommentator. Jaspers' Paradigmenwechsel scheint auf den ersten Blick weniger radikal als der von Arendt und Heidegger. Er hatte sich schon seit der *Psychologie der Weltanschauungen* oder spätestens seit der *Philosophie* zu Beginn der 1930er Jahre (vgl. Kadereit 1999: 14)⁹¹ als ein Philosoph gezeigt, der in seinen Werken auch ein dezidiertes Politikverständnis transportierte. Nach 1945 gewinnt aber das Politische in seinem Werk eine ganz eigene Dynamik: Nun wollte er auch im öffentlichen Diskurs als Verfechter der Demokratie auftreten (vgl. Kadereit 1999: 288). In den 1950er Jahren folgt eine wieder stärker philosophisch geprägte Phase (vgl. Kadereit 1999: 84), bevor er in den 1960er Jahren als politischer Schriftsteller – diesmal wider Willen – in Erscheinung tritt. In seinen letzten Lebensjahren wünschte sich Jaspers sehnlich, zur Philosophie zurückkehren zu können – die politischen Ereignisse ließen ihm aber nach eigenem Bekunden keine andere Wahl als sich einzuschalten (vgl. z.B. BWJ 654f.). *Wobin treibt die Bundesrepublik?* erregte so viel Aufsehen (vgl. z.B. BWJ 674, Saner 1972: 150-159, Kadereit 1999: 57-60), dass es nicht seine „letzte politische Äußerung“ (BWJ 655, vgl. auch BWJ 646, 654) bleiben konnte, sondern noch eine über 200-seitige *Antwort* nach sich zog. Der konkrete Auslöser für diese Schrift war die Debatte über die Verjährung von Kriegsverbrechen aus dem Zweiten Weltkrieg, die zu dieser Zeit im Bundestag geführt wurde. Jaspers charakterisiert die BRD bereits nicht mehr als Demokratie, sondern als Parteienoligarchie (vgl. BRD 128-140) auf dem Weg hin zu einer Diktatur – insbesondere durch die geplante Notstandsgesetzgebung (vgl. BRD 155-171). Er bietet sogar institutionelle Änderungsvorschläge an und begibt sich damit weit in das Gebiet der Politikwissenschaft hinein (vgl. BRD 194-198). Entsprechend ablehnend reagieren viele Vertreter der jungen Disziplin auf den vermeintlichen Übergriff. Exemplarisch führt Jaspers in seiner *Antwort* Kurt Sontheimer an (vgl. Ant 184-188): Dieser fürchtet krude Vereinfachungen und Dilettantis-

⁹¹ Die Monographie von Ralf Kadereit bietet einen detaillierten Überblick über das politische Denken Karl Jaspers'. Dieser Aspekt von Jaspers' Werk, der für diesen Abschnitt von entscheidender Bedeutung ist, ist in der Sekundärliteratur weitgehend vernachlässigt, weswegen sich die folgenden Ausführungen neben Jaspers' eigenen Werken weitgehend auf Kadereits Buch stützen werden.

mus. Jaspers dagegen versteht sich als nicht fachfremd; er versteht die klassischen Texte als Handwerkszeug beider Disziplinen. Zudem sei Philosophieren, wie er es verstehe, eine themengebietsübergreifende Grundhaltung, aus der heraus Grundsätzliches anzusprechen sei.

„Wir sollten besser philosophieren lernen. Dann werden wir gleichzeitig menschlich und politisch besser. Plato hat recht: Ohne die Verbindung von Politik und Philosophie bei den Regierenden gibt es kein Heil; aber, so fügen wir hinzu: Diese Verbindung muß auch das Volk erfassen, dergestalt daß es, in dem unaufhörlichen Prozeß der Auflösung zum Philosophieren gelangt, ein Volk von Philosophierenden.“
(Ant 210)

Anstatt nur für ein Fachpublikum *l'art pour l'art* zu betreiben, wolle er sich an alle denkenden Menschen wenden. Zu derart konkretem Tun ermuntert er auch Sontheimer und dessen Fachkollegen (vgl. Ant 200f.). Das konkrete Denken, dem Jaspers sich hier verbunden fühlt, wird auch von Arendt als besonders positiv herausgehoben (vgl. BWJ 675). Im weiteren Verlauf wird es sich als wichtiger Bestandteil ihrer politischen Philosophie erweisen (vgl. IV 2)

In der Schrift über die Bundesrepublik scheint ein Paradigmenwechsel vollendet, der sich schon viel früher ankündigte: Zeitgleich zu Jaspers' *Philosophie* erschien 1931 die *Geistige Situation der Zeit*.⁹² Hier macht er bereits klare politische Aussagen, alle konkret-institutionellen Fragen bleiben aber noch außen vor. Insbesondere beschäftigt sich Jaspers in diesem Werk mit der politischen Kultur der ausgehenden Weimarer Republik. Er erkennt erste Ansätze der Entstehung einer Massengesellschaft (vgl. GSZ 35-40), die Arendt später als ein grundlegendes Merkmal und eine wesentliche Voraussetzung der nationalsozialistischen Terrorherrschaft herausstellen wird (vgl. EUT 663-702). Das hier vermittelte Politikverständnis hätte Arendt jedoch nicht geteilt: Die Mehrzahl der Bürger_innen seien „weder fähig, sich politisch zu artikulieren, noch gar in der Lage, politische Verantwortung zu übernehmen“ (Kadereit 1999: 121). Daher sei ein Führer aus der „geistige[n] Aristokratie“ (Kadereit 1999: 123), d.h. ein verantwortungsbewusster, philosophisch veranlagter Mensch wichtig, der die Massen anleiten könne (vgl. GSZ 53f.). Den ‚Führer‘, der sich bereits am Horizont abzeichnete, meinte er damit sicher nicht. Arendt dagegen plädiert nicht für einen guten Führer oder einen Philosophenkönig, sondern für eine politische Grundkonstellation, in der die Masse keine politische Funktion mehr hat, weder als Subjekt noch als Objekt von Handlungen. Viel näher an Arendts Vorstellungen von der Bedeutung der Initiative des Einzelnen für das Handeln (vgl. Morgenstern 2014b: 148-153) sind Jaspers' Äußerungen in einem anderen Kontext: Statt in der „alle vergewaltigenden [...] Maschinerie“ der Masse unterzugehen, kann der Einzelne immer auch zusammen mit mindestens einem oder einer Gleichgesinnten zusammen die Initiative ergreifen und so „Ursprung echter Gemeinschaft“ (KE 74) werden. Ähnlich wie Arendt (vgl. IV 3, vgl. auch z.B. EJ 346, EUT 979, ÜR 271f., VA 215ff., 317)

92 Wieviel Resonanz der Titel *Geistige Situation der Zeit* noch beinahe 50 Jahre später hervorzurufen vermochte, zeigt das Anliegen des Suhrkamp-Verlags, den 1000. Band der *edition suhrkamp* mit demselben Titel zu versehen wie den damaligen 1000. Band der Sammlung Götschen – freilich mit gewissen Modifikationen: „In Anführungszeichen – denn wer wollte heute noch in der Schlüsselattitüde des großen Philosophen auftreten?“ Zudem sollte der geplante Band nicht einen einzigen Autor oder eine einzige Autorin haben, sondern viele, denn: „wer traute sich noch eine Theorie des gegenwärtigen Zeitalters zu?“ (Habermas 1979: 7). Interessant ist in diesem Kontext, dass der Band von Habermas als Vertreter der intellektuellen Linken koordiniert wurde. Die gemeinsame Gegnerschaft zur Neuen Rechten lässt die Schnittmengen der Linken mit dem bürgerlichen Kulturkritiker Jaspers deutlich hervortreten.

hat auch Jaspers noch Hoffnung auf einen Neuanfang „solange einem diese einzelnen herrlichen deutschen Menschen begegnen. Die sind doch da.“ (Pr 196, vgl. auch Ant 212)

Als politischer Schriftsteller sieht sich Jaspers auch in ständiger Konfrontation mit den Medien. Arendt wähnt er vor solchen Belastungen in Sicherheit:

„Deine wundervollen politischen Bücher sind Philosophie. Das ist nicht solche Schriftstellerei, an die ich eine Weile verfallen war. Mit dieser Art gerät man in den Betrieb. Die Ketten reißen nicht ab. Man wird zum begehrten Material des Rundfunks und der Presse.“ (BWJ 677)

Anders als bei Günter Gaus zwei Jahre zuvor widerspricht Arendt ihrem Doktorvater nicht, als er sie *in den Kreis der Philosophen* aufnehmen will. Sie lässt diese Äußerung diesmal unkommentiert stehen. Mit mindestens einem Werk gerät jedoch auch Arendt unfreiwillig in die Nähe dieses Schriftstellertums und wird *zum begehrten Material des Rundfunks und der Presse*: mit ihrem *Eichmann in Jerusalem*. An genau diesem Beispiel möchte Jaspers, nun wieder aus genuin philosophischer Perspektive, die *Unabhängigkeit des Denkens*⁹³ demonstrieren, die dem politischen Schriftsteller und der politischen Schriftstellerin eigen ist.

Eine besondere Rolle spielen im Kontext des politischen Schriftsteller_innentums Meinungs-freiheit und Kommunikation. Redner_innen, Schriftsteller_innen und Medien sollen eine kritische Öffentlichkeit ausbilden, die Volk und Regierung gleichermaßen beraten soll (vgl. Kadereit 1999: 160ff.) Hier ist Jaspers viel näher an Kant⁹⁴ als an Platons Philosophenherrschaft. Er sieht sich nicht als Macht-Teil-Haber, sondern vielmehr als Berater oder Erzieher aller am politischen Prozess Beteiligten. Entsprechend billigt er dem Vorhandensein verschiedener Perspektiven eine wichtige Rolle zu (vgl. Kadereit 1999: 153). Diese Sichtweise macht Arendt nicht erst in ihren Ausführungen zur Bedeutung der Perspektivübernahme für die Urteilskraft (vgl. U 104f.) stark. Bereits in der bekannten Tischmetapher in *Vita activa* schreibt sie:

„In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herumsitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist. Der öffentliche Raum wie die uns gemeinsame Welt versammelt Menschen und verhindert gleichzeitig, daß sie gleichsam über- und ineinander fallen.“ (VA 66)

Das Um-einen-Tisch-versammelt-Sein impliziert verschiedene Blickwinkel auf einen Gegenstand *dazwischen*. Jeder sieht somit etwas anderes, erst in der Kommunikation dieser verschiedenen Perspektiven im Handeln (bzw. im Hineinversetzen in die Position des Anderen in der Urteilskraft) entsteht ein größeres Bild von der Wirklichkeit (vgl. VA 72f., WP 52).

Letzten Endes ist Jaspers mit seiner Existenz und seinem Werk als politischer Schriftsteller nicht im Reinen. Bis an sein Lebensende wünscht er sich, zur Philosophie zurückkehren zu

93 Die erbitterte Kritik an Arendts Eichmann-Buch ließ Jaspers Anfang des Jahres 1964 den Plan fassen, sich differenziert mit ihren Angriffen auseinanderzusetzen (vgl. BWJ 579; eine Stellungnahme Jaspers' zu Arendts Eichmann-Buch findet sich auch in Pr 108-121). Wegen Jaspers' Alter, angegriffener Gesundheit und anderweitiger Verpflichtungen geht das Projekt nur schleppend voran, aber es bleibt beständig Thema in Jaspers' Briefen an Arendt (vgl. BWJ 596, 602f., 610, 613f., 620, 625, 646, 660, 667, 672, 674). Sie selbst äußert sich im Briefwechsel nur einmal (Gertrud Jaspers gegenüber, BWJ 598), veranlasst aber Jaspers im Herbst 1966 bei einem Besuch dazu, das Buch aufzugeben – was ihn letzten Endes „befreit“ (BWJ 690).

94 „Daß Könige philosophieren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen [...] Daß aber Könige [...] die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist [...] zu Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich“ (EF 369).

können, spürt aber auch die Verantwortung, sich zur politischen Entwicklung in der Bundesrepublik zu äußern. Seine provokanten und pessimistischen Einlassungen ziehen offene Anfeindungen nach sich, die mit zu seiner Emigration nach Basel beitragen. Letztlich umschreibt der Untertitel von Ralf Kadereits Dissertation das Dilemma Jaspers' sehr gut: *Politische Gedanken eines Philosophen*. Jaspers' Ansatz bleibt immer der eines Philosophen – das lässt ihn mitunter auch über das Ziel hinausschießen, wenn er das Wort im Namen des Politischen bzw. des Demokratischen⁹⁵ ergreift. Dennoch ist er einer der wenigen bundesdeutschen Philosophen, die Interesse an der demokratischen Entwicklung des Landes zeigten und zum öffentlichen Disput herausforderten (vgl. Kadereit 1999: 190f.).

Wir hatten es in vorangehenden Kapitel also mit drei grundverschiedenen Versionen des Paradigmenwechsels *von der Philosophie zur Politik* zu tun: Heideggers kurzfristiger und fataler Ausflug in die praktische Politik, der bei ihm nie explizite politisch-theoretische Reflexionen hervorrief, und nach kurzer Zeit in einem Zurückschwingen des Pendels und noch tieferer Versenkung in der Philosophie als zuvor resultierte. Arendts ebenso kurzes Engagement in der praktischen Politik, das aber im Anschluss eine dauerhafte theoretische Beschäftigung mit Politik nach sich zog und, wie zu zeigen sein wird, sich in eine facettenreiche politische Philosophie ausdifferenzierte. Jaspers war der einzige der drei, der sich nie an der praktisch-politischen Beteiligung versuchte – dafür war seine theoretische Verlagerung von der Philosophie in die Politik die kompromissloseste und irreversibelste.

Im folgenden Kapitel soll nun einen Schritt weitergegangen werden: Vom *Paradigmenwechsel* zum *posttraditionellen Neubeginn*. Es wird untersucht, welche Implikationen das oft bemühte – und mitunter beinahe zum Klischee gewordene, aber nichtsdestoweniger höchst relevante – Konzept des Traditionsbruchs bei Arendt mit sich bringt.

3. Neubeginn: Im posttraditionellen Spannungsfeld von Politik und Philosophie

Bis hierher wurde ein Bild von Arendt als einer Denkerin gezeichnet, die aus der Philosophie kommend sich durch die Erfahrung des Traditionsbruchs völlig von ihren Wurzeln lossagte. Nun soll sich der Blick auf die Entwicklung Arendts vom Beginn der 1950er Jahre bis in ihr Spätwerk aus den 1970er Jahren richten. Dabei soll in einem ersten Schritt ausführlicher als bisher gezeigt werden, was Arendt an der traditionellen Philosophie kritisiert. Im Anschluss richtet sich der Fokus auf Arendts kreative Spurensuche nach relevanten Erfahrungen *im Spannungsfeld von Politik und Philosophie*. In Mittelpunkt dieses Kapitels steht die Frage: Lässt sich die von vielen Interpret_innen diagnostizierte Rückkehr zur Philosophie im Spätwerk (vgl. z.B. Enegrén 1984: 240, Beiner 1985: 119, 192, Bradshaw 1989: 7f.), die sich als Bruch auszunehmen scheint, tatsächlich feststellen? Oder lässt sich mit Ingeborg Nordmann bei Arendt „weder eine entschlossene Abkehr von der Philosophie noch eine entschlossene

⁹⁵ Zur Unterscheidung zwischen der Demokratie und dem Demokratischen – im Analogieschluss zur Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen (vgl. Rancière 2002: 105ff.) – vgl. Gebhardt 2014a: 261ff.

Rückkehr feststellen“ (Nordmann 1993b: 266)? Wieder anders argumentiert Dag Javier Opstaele, der zwar eine Rückkehr zur Philosophie, aber damit keinen Bruch im Werk, sondern vielmehr eine „theoretische[] Vollendung“ (Opstaele 1999: 20) des politischen Entwurfs konstatiert. In den folgenden Ausführungen sollen lediglich Anhaltspunkte geliefert werden für eine vorläufige Einordnung Arendts als *politische Philosophin wider Willen* (Kallscheuer 2005: 14). Meine Hypothese ist dabei, dass am ehesten Nordmann zu folgen ist, da politische *und* philosophische Elemente in verschiedenen Konstellationen das gesamte Werk durchziehen. Anders gesagt, ich möchte im Gegensatz zu Opstaele (1999: 31) argumentieren, dass es nicht erst Arendts explizite Beschäftigung mit philosophischen Themen in *Vom Leben des Geistes* braucht, um von ihr als *politischer Philosophin* sprechen zu können. Die Urteilskraft verstehe ich nicht als etwas Neues, das im Spätwerk das eigentlich Spezifische der politischen Philosophie ausmacht, sondern vielmehr als Synthese aus verschiedenen politischen und philosophischen Komponenten, die das Gesamtwerk durchziehen. Sollte sich diese Vermutung bestätigen, ließe sich Arendt – trotz ihrer eigenen Ablehnung dieses Titels – als eine politische Philosophin bezeichnen, die nicht den Fallstricken der Tradition zum Opfer fällt.

3.1. „Die Affinität zwischen Philosophie und Tyrannis“. Arendts Philosophiekritik

„Ich habe Plato gelesen und viel nachgedacht über die Affinität zwischen Philosophie und Tyrannis, oder die Vorliebe der Philosophen für die vernünftige Tyrannei, die eben doch die Tyrannei der Vernunft ist. Unausweichlich, wenn man glaubt, durch Philosophie *die* Wahrheit für *den* Menschen entdecken zu können.“ (BWJ 196)

So beschreibt Arendt in einem Brief an Jaspers ihre grundsätzliche Ablehnung der traditionellen politischen Philosophie. Zeitgleich stellt sie sich die Frage: „Gibt es ein Denken, das nicht tyrannisch ist?“ (DT II 45) Ein solches Denken, das nicht durch die angebliche Überlegenheit der Argumentation versucht, Wahrheitsansprüche geltend zu machen, erkennt sie bei Jaspers (vgl. DT II 45). Im Gegensatz zu dessen Bemühung um Kommunikation habe die traditionelle politische Philosophie stets das Paradigma der Einheit und die Lebensform der Einsamkeit als *condition sine qua non* beansprucht. Diese Einordnung stellt den Philosophen geradewegs neben den Tyrannen.⁹⁶ Beide leben zurückgezogen in der Einsamkeit (vgl. DT VII 162) und bekämpfen alle Arten von freien, spontanen Vereinigungen und Pluralität: der Tyrann als „Parasit des Zwischen“ (DT VII 162) aus rein machstrategischen Gründen, der Philosoph durch den Zwang der Logik, die nur eine richtige bzw. ‚wahre‘ Antwort zulässt. Dann „denkt in jedem Menschen scheinbar der Mensch. Das ist der Sieg der Philosophen – und das Ende des Denkens als freier, spontaner Tätigkeit.“ (DT VII 162) Zwar würde

⁹⁶ *Philosoph* und *Tyrann* sind hier als platonisch-traditionelle Chiffren gemeint und daher in der männlichen Form benannt, in der sie in der Tradition auch gedacht sind. Entsprechend wird auch im Folgenden verfahren, wenn ich auf die Tradition und ihre üblicherweise männlichen Protagonisten zu sprechen komme.

Arendt keine direkte Linie von Platon zu Hitler ziehen⁹⁷ – „ganz unschuldig [an dieser Beschauerung]“ (BWJ 203) seien Platon und seine Nachfolger aber auch nicht:

„in dem Sinne, daß diese abendländische Philosophie nie einen reinen Begriff des Politischen gehabt hat und auch nicht haben konnte, weil sie notgedrungen von *dem* Menschen sprach und die Tatsache der Pluralität nebenbei behandelte.“ (BWJ 203)

Wenn sich eine derartige Philosophie noch mit einem bestimmten Geschichtsverständnis verbindet, „wird die Vielheit der Menschen in ein Menschenindividuum zusammengeschmolzen, das man dann auch noch Menschheit nennt.“ (DT I 17). Der Totalitarismus, der *den* Menschen („*Man*“) zum Gegenstand hat, siegt somit über die Politik, die das Betätigungsfeld für *die* Menschen („*men*“) ist. Der Siegeszug der Philosophie macht durch diese Vereinheitlichung gleichzeitig *die* Philosophen überflüssig (vgl. DT III 43). Entsprechend verlagerte sich die Natur der politischen Aktivität vom gemeinschaftlichen spontanen Handeln zum monologischen, gut berechenbaren, einfacher strukturierten Herstellen (vgl. VA 244, 278-293, DT I 24, DT III 61). Dieses ist bereits für ein autonomes Individuum möglich; jenes dagegen erfordert eine Pluralität von Beteiligten und gerät dadurch unübersichtlicher und unberechenbarer. Politik galt nicht als eine Tätigkeit, der man um ihrer selbst willen nachgehen sollte, sondern vielmehr als „Mittel für einen höheren Zweck“ (WP 36), nämlich zur Ermöglichung der philosophischen Ruhe (vgl. VA 24). Politische Philosophie stand unter dem Leitmotiv: Wie kann die Philosophie sich dem Zugriff der Politik entziehen? Wie kann die Politik berechenbar gemacht werden, so dass sie der Philosophie ein möglichst stabiles Umfeld bieten kann (vgl. CPT 428f.)? Dass das von Arendt favorisierte freie Handeln zwischen pluralen Akteuren unter diesem Gesichtspunkt ein wenig erwünschtes Modell darstellt, ist offensichtlich. All das läuft auf eine Degradierung des Politischen hinaus: Es bezieht seine Maßstäbe nicht aus sich selbst, sondern aus der Philosophie (vgl. WP 54; DT III 64, 67), d.h. aus einem völlig fremden, nach einer grundsätzlich anderen Logik funktionierenden Bereich.

Wie ist es aber zu dieser Entwicklung gekommen? Letzten Endes erklärt sie sich für Arendt aus dem Misstrauen gegen das Politische, die aus Platons Begegnung mit der athenischen *polis* im Prozess des Sokrates resultierte (vgl. WP 35, BWJ 325). Im Todesurteil gegen Sokrates manifestierte sich ein „Konflikt zwischen dem Philosophen und der Polis“ (VA 22). Durch Platons Reaktion wurde er maßgeblich für die Ausgestaltung der traditionellen politischen Philosophie: Die Politik sei so zu gestalten, dass die Philosophen in Ruhe leben können. Viele vorherige positivere Erfahrungen⁹⁸ seien von Platon und seinen Anhängern bewusst eliminiert worden, „weil sie für ihre unmittelbaren politischen Zwecke irrelevant und für ihre philosophischen Absichten störend waren.“ (VA 22). Auch Aristoteles habe an dieser beklagenswerten Situation nichts Wesentliches verändert (vgl. DT XVII 414): Aufgabe der Politik war seit Platon nur die Ermöglichung des kontemplativen Lebens der Philosophen (vgl. VA 24ff.). Ein Schritt zur Erreichung dieses Ziels war die Deklaration der Politik zu einer Exper-

⁹⁷Vgl. BWJ 203: „Ich habe mir nicht zuletzt solche Mühe gegeben, die Elemente der totalitären Regierungsformen herauszukriegen, um die abendländische Tradition von Plato bis Nietzsche inklusive von solchen Verdäkten zu reinigen.“ Vgl. auch Villa 2001b: 125. Interessanterweise enthält das Totalitarismus-Buch im Gegensatz zu vielen chronologisch benachbarten Aufsätzen (z.B. WiEP, CPT; vgl. II 2.2) auch keinerlei Philosophiekritik.

⁹⁸ „Wie hätte wohl eine Philosophie der Politik hundert Jahre vor Plato ausgesehen!“ (DT XVII 414)

tentätigkeit (vgl. DT V 115)⁹⁹. Dadurch wurden das politische Handeln in seinem Eigenwert als sinnvolle und sinnerzeugende Aktivität vieler einzigartiger Menschen (vgl. VA 225f., 229) sowie die damit einhergehenden Pluralität und Natalität ausgeschaltet (vgl. VA 303f.). Diesen fatalen Einheitsgedanken trage unter anderem auch Rousseau in seinen Überlegungen zur *volonté générale* weiter:

„Rousseaus ‚volonté générale‘ ist vielleicht die mörderischste Lösung der Quadratur des Kreises [...], nämlich des Grundproblems aller politischen Philosophie des Abendlandes, wie man aus einer Pluralität eine Singularität machen könne – in Rousseaus Worten ‚réunir une multitude en un corps‘ (*Contrat Social*, I, 7). Was diese Lösung so mörderisch macht, ist, dass der Souverän nicht mehr eine oder eine Vielheit von mich beherrschenden Personen ist, sondern gleichsam in mir sitzt – als der ‚citoyen‘, der dem ‚homme particulier‘ entgegengesetzt wird. In der ‚volonté générale‘ wird in der Tat jeder sein eigener Henker.“ (DT X 242)

Nur selten gelang es einzelnen Philosophen, aus diesem Muster auszubrechen: Arendt stellt fest, „daß diese erste Umkehr in hohem Maße die Denkformen bestimmt hat, welche abendländische Philosophie fast automatisch immer wieder reproduzierte, wo sie nicht von einem der seltenen, großen und wirklich ursprünglichen Impulse eines großen Denkers getrieben wurde.“ (VA 371) Die politischen Philosophien der großen Denker gestalteten sich also grundsätzlich weniger originell als der Rest des Werks (vgl. DT I 15, DT VIII 185). Als wirklich politischer Philosoph innerhalb der Tradition kann für Arendt nur Thomas Hobbes gelten (vgl. DT VIII 185). Einen weiteren Philosophen – Immanuel Kant – nimmt Arendt explizit aus der konstatierten Feindseligkeit gegen das Politische aus (vgl. IWV 47). Im *Denktagebuch* wird er zunächst, auch wenn er die traditionelle Feindseligkeit der Philosophen gegen das Politische nicht teile, als politisch unbedarft beschrieben (vgl. DT VIII 185). Im Spätwerk ändert sich diese Sichtweise fundamental: Arendt entdeckt die Urteilskraft als entscheidende politische Fähigkeit bei Kant. Vorher hatte sie sich in erster Linie mit seiner politischen Philosophie in der *Kritik der praktischen Vernunft* und der Moralphilosophie auseinandergesetzt. Hier war ihr zufolge „von den sogenannten Mitmenschen kaum die Rede. [...] In der *Kritik der Urteilskraft* hingegen kommt der politische Mensch zu Wort.“ (DT Kant 818).¹⁰⁰

3.2. „Die Philosophie muß konkret und praktisch werden“*. Spurensuche zwischen Politik und Philosophie in der posttraditionellen Konstellation

Nach dem Traditionsbruch ändert sich die Situation für die politische Philosophie bzw. für die Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Philosophie: Die klassische platonische Hierarchie wird aufgebrochen und die Beziehung der beiden Bereiche kann in ganz neuen Mustern gedacht werden. In der *posttraditionellen Konstellation*, wie ich diese Situation in Anlehnung an Habermas’ *postnationale Konstellation* nennen möchte, bietet sich die Chance auf eine

⁹⁹ Die Abwertung der Politik, die gleich nach dem Tod Sokrates’ begann, erkennt Arendt auch darin, dass Platon die politischen Gründe, die Sokrates in *Apologie* und *Kriton* für die Annahme des Todesurteils anführt, nicht ausreichend erscheinen, so dass er als philosophische Verteidigung noch den *Phaidon* verfasst – „a revised Apology“ (DT XV 362)

¹⁰⁰ Für Arendts Umschwung in ihrer Bewertung von Kants politischer Philosophie vgl. auch DT Kant 809-824.

* BWJ 95.

kreative Neuaneignung beider Kategorien. Daran versucht sich Arendt – obwohl sie sich dessen möglicherweise nicht bewusst ist – über ihr gesamtes Werk hinweg. Im Laufe der Zeit kommt es dabei zu einer bemerkenswerten Verschiebung im Fokus, aber auch im Ton der Untersuchung: Es zeigt sich, dass mit dem wachsenden zeitlichen Abstand zum Schrecken von totaler Terrorherrschaft und Shoah immer weniger der Blick zurück, sondern vielmehr der Blick nach vorn dominiert: Das *eiserne Band des Terrors* (EUT 958) verliert an Bedeutung als Denkmuster und wird *vom Beziehungsgewebe menschlicher Angelegenheiten* (VA 226) abgelöst. Statt *Weltlosigkeit* (EUT 679) dominiert die *Sorge um die Welt* (WP 24). Gleichzeitig wird die Philosophie immer weniger mit der Tradition gleichgesetzt; philosophische Themen geraten wieder stärker in das Zentrum von Arendts Überlegungen.

Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft ist nicht nur Arendts erste Monographie nach dem Zweiten Weltkrieg, sondern gleichzeitig auch das letzte Werk, bei dem von einer (beinahe) völligen Abstinenz von der Philosophie die Rede sein kann. Jaspers erkennt selbst in der Lektüre dieses Buches einen Ansatzpunkt für die Verbindung von philosophischer Reflexion und politischer Realität:

„Das Mitdenken dieses Buches reinigt nicht nur wie eine philosophische Besinnung, sondern gibt die Einsicht, durch welche eine philosophische Denkungsart in der politischen Wirklichkeit erst urteilskräftig wird.“ (GEUT 12)

Insgesamt wirkt das Buch sehr politisch-historisch, Jaspers bezeichnet es in seinem Geleitwort als „Geschichtsschreibung großen Stils“ (GEUT 13). Auffallend ist hier bereits Arendts Betonung der Pluralität der Perspektiven in der Geschichtsschreibung, gerade ihr Fokus auf die unterrepräsentierten Perspektiven (vgl. EUT 21, 26). Dies ist wohl ein Grund dafür, dass Straßenberger (2006: 160) dieses Buch als paradigmatisches Beispiel für Arendts fragmentarische Geschichtsschreibung bezeichnet.¹⁰¹ Es gibt nicht eine dominierende Linie des Erzählens, sondern verschiedene Elemente, die der Autorin relevant erscheinen, werden beleuchtet. Die ersten beiden Teile, *Antisemitismus* und *Imperialismus*, beherrscht eindeutig die Darstellung historischer Entwicklungslinien, von denen aber keine Anspruch auf zwingende Kausalität erheben könnte (vgl. GEUT 12). Gegen Ende des zweiten Teils entwickelt das Werk eine stärkere politiktheoretische Dynamik. Arendt entwickelt hier ausgehend vom prekären Status von Minderheiten, Geflüchteten und Staatenlosen (vgl. EUT 560-625) das „Recht, Rechte zu haben“ (EUT 614).¹⁰² Obwohl sie im späteren Werk nicht mehr aufgegriffen wird, ist diese Denkfigur bis heute ein prominentes Element, insbesondere in rechtsphilosophischen Ausprägungen der Arendt-Forschung (vgl. z.B. Benhabib 2009: 56-74). Gerade in der

101 Nicht anschließen möchte ich mich Straßenbergers strikter Differenzierung nach Erzählweisen: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* als fragmentarische Geschichtsschreibung, *Über die Revolution* als klassisch-homerische Erzählung, *Vita activa* als Verfallsgeschichte des öffentlichen Raums. Einen solchen Formalismus der Erzählweisen und damit eine künstliche Trennung der einzelnen Werke empfinde ich als wenig zielführend. Neben dem *Wie* des Erzählens richtet sich mein Fokus noch stärker auf das *Wozu* (vgl. III 1.4, III 2.1).

102 Vgl. auch „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“ bzw. der englischen Version „The Rights of Man‘ What Are They?“ (beide 1949 publiziert) sowie BWBr 94-100, 114, 118f., 121ff., 126. Birmingham (2011: 374) bezeichnet das *Recht, Rechte zu haben* gar als „bekanntesten und am häufigsten kommentierten Aspekt ihrer politischen Theorie“. Für diese These spricht, dass sich so namhafte und diverse Denker wie Claude Lefort, John Rawls, Michael Ignatieff, Jürgen Habermas, Giorgio Agamben und Étienne Balibar damit auseinandergesetzt haben (vgl. Birmingham 2011: 374ff.). Vgl. auch IV 1.2.

anhaltenden Debatte um die dramatische Situation der Geflüchteten im Mittelmeer erfuhre diese Frage in den vergangenen Jahren eine Renaissance.¹⁰³

Auch Arendts Überlegungen zu den Massen als Kennzeichen der totalen Herrschaft (vgl. EUT 663-702) sind systematisch interessant als Negativfolie zu ihren späteren philosophischen Überlegungen zur Handlungstheorie (vgl. VA 213-317): Während in der Masse die Individuen voneinander isoliert werden und als Atome den gesellschaftlichen Raum bevölkern (vgl. EUT 685), bedarf das politische Handeln *per definitionem* der Verbindung und Vernetzung der Individuen (vgl. VA 224ff.). Die im Schlusskapitel eingeführte Figur des „eiserne[n] Band[es] des Terrors“ (EUT 958) versinnbildlicht die perverse Logik der totalen Herrschaft noch einmal eindrücklich: Die Menschen werden so eng aneinander gekettet, dass jede Interaktion unmöglich wird; „zusammengepreßt mit allen anderen ist ein jeder ganz und gar von allen anderen isoliert.“ (EUT 970). Schließlich endet das Buch mit einem genuin philosophischen Gedanken, der beinahe als Leitmotiv des Gesamtwerks verstanden werden kann (vgl. IV 3.2):

„*Initium ut esset, creatus est homo* – ‚damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen‘, sagt Augustin. Dieser Anfang ist immer und überall da und bereit. Seine Kontinuität kann nicht unterbrochen werden, denn sie ist garantiert durch die Geburt eines jeden Menschen.“ (EUT 979)

Durch die Betonung des Neuanfangs wendet sich Arendt bewusst von der Tradition ab: Auch wenn sie sich immer wieder an die Vergangenheit wendet, bleibt ihr Blick dabei stets auf Gegenwart und Zukunft gerichtet. Abgesehen vom genannten Augustinus-Zitat sind philosophische Denker_innen oder Narrative in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* weitgehend abwesend. Augustinus findet an keiner weiteren Stelle Erwähnung. Aber auch andere Philosophen wie Platon, Aristoteles, Hegel oder Kant – in späteren Werken ständige Gesprächspartner Arendts – sind in dem beinahe 1000 Seiten umfassenden Buch jeweils maximal vier Mal aufzufinden. Schriftsteller_innen, Politiker_innen oder gesellschaftliche Protagonist_innen wie Rudyard Kipling, Georges Clemenceau, Benjamin Disraeli oder die Familie Rothschild werden weitaus häufiger genannt. Jaspers gegenüber gibt Arendt zu verstehen, wie schwer ihr die philosophische Abstinenz im Angesicht des „ja doch sehr konkreten Stoff[s]“ (BWJ 168) fällt:

„Ich habe ‚Von der Wahrheit‘ noch nicht gelesen. Ich habe hereingesehen, und jedesmal hat mich die Angst gepackt, daß mich die Philosophie wieder für Monate mit Haut und Haaren verschluckt. Ich kann das nicht riskieren, solange ich mich noch mit dem letzten Teil des Buches rumschlage.“ (BWJ 166)

Mit ihrer nächstfolgenden Schrift *Vita activa* geht Arendt bereits ein Stück weiter Richtung politische Philosophie. Die Ausführungen sind stark von klassischen philosophischen Diskursen informiert: Allerdings sind sie mehr als reine philosophie- oder ideengeschichtliche Übungen. Im Hintergrund steht eine dezidiert politische Fragestellung: „Was wir tun, wenn wir tätig sind“ (VA 14). Obwohl das Werk damit eher politiktheoretisch als politisch-philosophisch erscheinen möchte: Die Entstehungsgeschichte spricht eine andere Sprache. Mitte der 1950er Jahre finden sich in Arendts *Denktagebuch* Vorüberlegungen zu einem Buchprojekt, von dem letztlich nur der Mittelteil *Vita activa* übrigbleiben sollte. Aus diesen geht hervor, dass ursprünglich ein weiterer Teil zum Verhältnis von Philosophie und Politik ge-

103Vgl. z.B. das Schwerpunktthema 2016 der Zeitschrift hannaharendt.net, hier insb. Raimondi 2016.

plant war (vgl. DT XX 482f.), der dann aber ungeschrieben blieb.¹⁰⁴ Über dieses werkgeschichtliche Argument hinaus lassen sich in *Vita activa* zudem durchaus positive Aspekte einer politischen Philosophie erkennen: Bereits im ersten Kapitel werden die entscheidenden Begrifflichkeiten dafür dargelegt: Pluralität (vgl. z.B. VA 17f., 21), Natalität (vgl. z.B. VA 18, 21), Weltlichkeit (vgl. VA 18, 21). In den Kapiteln 2 bis 4 findet sich eine kritische Ideengeschichte des öffentlichen und des privaten Raumes (vgl. VA 33-97), der Arbeit (vgl. VA 98-160) und des Herstellens (vgl. VA 161-212), bevor im fünften Kapitel Ansätze einer eigenen politischen Philosophie erkennbar werden: Hier entwickelt Arendt eine eindeutig philosophisch und – wie wir später sehen werden – narrativ geprägte politische Handlungstheorie (vgl. v.a. VA 213-241, 251-263, 278-293, 300-317; detaillierter in IV). Bei aller Kritik erkennt Arendt in *Vita activa* sogar einen positiven Anknüpfungspunkt in der platonischen Philosophie: Das Staunen als Anfang und Ausgangspunkt (vgl. VA 348, auch MHaJ 189). Dieser Ansatz kann sich im Laufe der Zeit allerdings nicht als Leitkategorie der traditionellen politischen Philosophie durchsetzen:

„Entscheidend ist, daß es nicht das in die Philosophie führende Staunen war, das schließlich Begriff, Praxis und Lebensführung der Kontemplation bestimmte, sondern gleichsam Homo faber in der Maske des Philosophen.“ (VA 387)

Weiterhin lässt sich bereits der Bogen zu *Vom Leben des Geistes*, Arendts unumstritten philosophischsten Werk, schlagen. Das Cato-Zitat „Niemals ist man tätiger, als wenn man dem äußeren Anschein nach nichts tut, niemals ist man weniger allein, als wenn man in der Einsamkeit mit sich allein ist“ steht sowohl ganz am Ende von *Vita activa* (VA 415) als auch am Beginn der Einleitung zu *Vom Leben des Geistes* (LG I 17). Es dient Arendt als Bindeglied zwischen aktivem und kontemplativem Leben – einmal als Ausblick und einmal als Rückblick. Das Denken kann sich nicht im luftleeren Raum vollziehen; es lebt zweifelsfrei von bestimmten politischen Rahmenbedingungen (vgl. VA 414). Von einem Bruch, der sich zwischen *Vita activa* und *Vom Leben des Geistes* im Werk Arendts ereignete, kann also überhaupt keine Rede sein.

Nichtsdestoweniger findet sich in der Chronologie des Gesamtwerks zwischen diesen beiden Monographien ein weiteres politisch-historisches Buch, das weder seinem Vorgänger noch seinem Nachfolger zu ähneln scheint. Es rekurriert weniger auf philosophische Klassiker als vielmehr auf republikanische Vordenker. *Über die Revolution* ist dennoch mehr als eine Rückkehr zur Vorgehensweise von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Beide Schriften lassen sich zwar als primär historisch orientiert einordnen, jedoch gestaltet sich Arendts Auseinandersetzung mit den jeweiligen Phänomenen – totale Herrschaft und Revolution – ganz verschieden. Während sie sich im ersten Fall weiterhin politisch-historisch orientiert (vgl. EUT 16) und nur nebenbei *ex negativo* die Rolle der Pluralität einführt, kommt in *Über die Revolution* erneut dem Konzept der Natalität eine große Bedeutung zu. Daher entfernt sie sich hier

104 Von diesem Sinneswandel zeugt auch der Briefwechsel mit Jaspers: „Nein, wir müssen es erst einmal lassen. Ich bin mitten in meiner ‚Vita activa‘, und das Verhältnis von Philosophie und Politik, das mir eigentlich noch mehr am Herzen liegt, habe ich gerade gründlich vergessen müssen.“ (BWJ 326) Warum sich der Zugschnitt des Projektes änderte, ist nicht überliefert.

nicht so weit von philosophischen Reflexionen, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Denn philosophisch gesehen liegt im Begriff der Natalität, wie Arendt ihn prägt, große Sprengkraft: Er stellt einer Abkehr von der an der Sterblichkeit orientierten metaphysischen Tradition dar, aber auch von Heideggers Vorstellung der *condition humaine*: Statt dem *Sein zum Tode* (vgl. z.B. SZ 245) bestimmt der Zauber der Gebürtlichkeit die Szenerie.¹⁰⁵ Hier zeigt sich die oben angesprochene Fokus- und Tonverschiebung hin zum Positiven, die sich seit *Vita activa* (vgl. VA 313-317) andeutet und bis ins Spätwerk (vgl. U 85) fortsetzt (vgl. auch I 1, IV 3.2) : Nicht mehr die Vernichtung der Pluralität und der gemeinsamen Welt in der Massengesellschaft (vgl. z. B. EUT 679, 682, 685, 695f.), sondern die menschliche Fähigkeit, immer wieder neu und von vorn zu beginnen, rückt in den Mittelpunkt.

In *Vom Leben des Geistes* dagegen steht offensichtlich die Philosophie im Vordergrund. Anders als in *Vita activa* ist hier zunächst keine systematische politische Fragestellung erkennbar. Arendts Leitfrage für den ersten Teil von *Vom Leben des Geistes*, „Was ‚tun‘ wir, wenn wir nur denken?“ (LG I 18), wirkt auf den ersten Blick sogar eher antipolitisch. Andererseits ist die Anknüpfung an die Grundfrage von *Vita activa* – „Was wir tun, wenn wir tätig sind“ (VA 14) schon in formaler Hinsicht unübersehbar. Daher ist der häufig diagnostizierte Bruch mit dem Politischen im Spätwerk nicht so eindeutig konstatierbar. Das Denken, wie Arendt es hier begreift, hat nichts mit der solipsistischen Beschäftigung des Denkers im Elfenbeinturm zu tun.¹⁰⁶ Es kann nicht losgelöst von seinen politischen Rahmenbedingungen verstanden werden (vgl. VA 414). Als Tätigkeit betrifft es uns alle. Die „uralte Unterscheidung zwischen den vielen [sic!] und den ‚Denkern von Gewerbe‘“ (LG I 23) leuchtet unter den Bedingungen der posttraditionellen Konstellation nicht mehr ein. Nach dem nationalsozialistischen Zivilisationsbruch „kann man die Frage [des Denkens] nicht mehr den ‚Spezialisten‘ überlassen, als wäre [es] [...] das Monopol einer Spezialdisziplin.“ (LG I 23)¹⁰⁷. Von den Deformationen, die das philosophische (Meta-)Denken mit sich bringt, sind daher ‚normale‘ Denker_innen nicht betroffen, sondern nur diejenigen, die sich auf die Philosophie als alleinige *Lebensweise* einlassen:

„All the fallacies of thinking come to the fore in the βίος θεωρητικός – when it has become a way of life.“ (DT XXVII 765)

Ein genauerer Blick auf den Text lässt zudem schnell deutlich werden, dass bestimmte Motive und Strukturprinzipien aus den vorhergehenden Werken hier weiterhin erkennbar bleiben. So wird die in *Vita activa* so bedeutsame Pluralität (vgl. z.B. VA 17f., 21, 214) auch zu Beginn von *Vom Leben des Geistes* wieder betont:

¹⁰⁵Für eine detailliertere Darstellung vgl. IV 3.2. Bereits hier erscheint mir aber der Hinweis nötig, dass ich dabei keinesfalls einen Antiinstitutionalismus oder eine Loslösung Arendts von den konkreten politischen Verhältnissen impliziere, wie es Förster (2009: 16f.) in vielen Ansätzen erkennt, die großen Wert auf das Prinzip der Natalität legen (vgl. auch IV 1.2).

¹⁰⁶Ein Paradebeispiel für ein derartiges, in diesem Sinne negatives philosophisches Denken stellt für Arendt Heidegger dar (vgl. z.B. MHaJ 191-194, WiEP 73).

¹⁰⁷Das ist Arendts entscheidende Lektion aus ihrer Teilnahme am Eichmann-Prozess und auch der direkte Anlass, sich vertieft mit dem *Leben des Geistes* und seinen Implikationen für das politische Handeln zu beschäftigen (vgl. LG I 13-16).

„Kein Seiendes, sofern es erscheint, existiert für sich allein; jedes Seiende soll von jemandem wahrgenommen werden. Nicht der Mensch bewohnt diesen Planeten, sondern Menschen. Die Mehrzahl ist das Gesetz der Erde.“ (LG I 29)

In einem zweiten Schritt wird die ‚äußere‘ Pluralität des Handelns durch eine ‚innere‘ Dimension komplementiert. Denken und Handeln nähern sich so an (vgl. IV 2.2). Für das *Wollen*, die zweite der in *Vom Leben des Geistes* besprochenen geistigen Aktivität, wird diese Verbindung durch die Natalität geschaffen. Das Wollen gilt vielen Interpret_innen als eine völlig unpolitische Tätigkeit (vgl. z.B. Enegrén 1984: 240). Allerdings beinhaltet es eine präpolitische Komponente, die für das Politische entscheidend ist: Die Willensfreiheit beschreibt Arendt als die „Freiheit der Spontaneität, [...] ohne [die] alle politische Freiheit ihren besten und tiefsten Sinn verlöre“ (WP 51).¹⁰⁸ Gerade wenn man die Bedeutung der Natalität für Arendts Handlungstheorie betrachtet (vgl. IV 3.2), kann das Element des spontanen Neuanfangs keinesfalls außen vor gelassen werden. Kants „Vermögen[...], eine Reihe von successiven [sic!] Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen“ (KrV B 476) ist für Arendt ein wesentlicher Bestandteil sowohl des geistigen als auch des politischen Lebens. Es ist daher kein Zufall, dass das Schlusskapitel von *Das Wollen* unter demselben Titel steht wie das vorletzte von *Über die Revolution: Novus Ordo Saeculorum* (ÜR 232, LG 421). Auch die Phänomene, mit denen Arendt sich in den jeweiligen Kapiteln beschäftigt, ähneln sich: die Rolle des Neuanfangs (ÜR 263-267, 274-276, LG II 429-433, 442f., vgl. auch IV 3.2) und die Bedeutung von Gründungslegenden für die Entwicklung politischer Gemeinwesen (ÜR 237-250, 258-262, 268-274, LG II 433-442, vgl. auch III 2.1.2, IV 1.2).

Es lässt sich also festhalten, dass Denken und Wollen durchaus Komponenten beinhalten, die für das Politische relevant sind.¹⁰⁹ Viele Interpret_innen, die das Gegenteil belegen wollen, unterliegen einem entscheidenden Missverständnis: Sie können sich unter einer Verbindung von Denken und Handeln nur eine Gleichsetzung von Denken und Handeln vorstellen (so z.B. Penta 1985: 19, Kohn 1990: 129). Dass dies nicht möglich ist, hat Arendt selbst oft genug betont:

„Das Denken in seiner Reinheit [...] unterscheidet sich [vom Handeln] – in dieser Hinsicht hatte Aristoteles recht. ... Sie wissen, daß bei all den modernen Philosophen irgendwo in ihrem Werk ein ziemlich apologetischer Satz steht: Denken ist auch Handeln. Oh nein, das ist es eben nicht!“ (IWW 76)

Diese Ausführungen Arendts bedeuten aber im Umkehrschluss nicht, dass Denken (oder Wollen) und Handeln überhaupt nichts miteinander zu tun haben. Vielmehr können die geistigen Aktivitäten als Vorbedingung politisch verantwortlichen Handelns betrachtet werden: „Die Grundsätze, nach denen wir handeln, und die Kriterien, nach denen wir urteilen und unser Leben führen, hängen letzten Endes vom Leben des Geistes ab.“ (LG I 77; vgl. auch

¹⁰⁸Als viel politischer schätzt Arendt hier zwar die „Freiheit des Miteinander-Redens“ (WP 51) ein. Dennoch macht sie deutlich, dass die bewusste Entscheidung, einen Anfang zu setzen, „dem Handeln eigentümlich“ (WP 50) und daher sehr bedeutsam für das Politische ist.

¹⁰⁹Noch mehr gilt das für das Urteilen, die dritte geistige Fähigkeit in der ursprünglich von Arendt konzipierten Trilogie. Anders als *Das Denken* und das *Das Wollen* wurde *Das Urteilen* von Arendt zu Lebzeiten nicht mehr fertiggestellt. Es existieren nur Aufzeichnungen und Lehrveranstaltungskonzepte Arendts zu diesem Thema. Daher lässt sich nicht mit Gewissheit beurteilen, in welche Richtung der dritte Teil des *Lebens des Geistes* geführt hätte. M.E. wäre eine Rückbindung der geistigen an die politischen Aktivitäten vorstellbar gewesen, da das Urteilen wie auch das Handeln sehr stark auf die Fähigkeit zur Perspektivübernahme setzt. Vgl. IV 2.2.

IWV 76, OHA 304f.) Es ist daher von immenser politischer Bedeutung, sich „darüber den Kopf zu zerbrechen, was Denken für die Tätigkeit des Handelns bedeutet“ (IWV 75) – und damit für uns alle (vgl. LG I 23).

3.3. Politische Philosophin wider Willen – Versuch eines Zwischenfazit

Die Ausführungen des ersten Teiles haben gezeigt, dass der Traditionsbruch Arendts Werk dominiert und strukturiert. Das Ende der Tradition ist bereits in ihrer philosophischen Sozialisation bei Jaspers und Heidegger präfiguriert. Von beiden Lehrern übernimmt sie nichttraditionelle philosophische Elemente, die auch ihr späteres Werk charakterisieren. Wollte man den jeweiligen Einfluss auf einen Begriff bringen, so böten sich *Welt* für Heidegger und *Kommunikation* für Jaspers an. Allerdings stehen Arendts Studienjahre ganz im Zeichen einer eher wohlwollenden Auseinandersetzung mit den Klassikern der Philosophie. Vor dem Zivilisationsbruch, der sich im nationalsozialistischen Regime ereignete, war die Tradition zwar überholt, aber noch nicht irreparabel zerstört. Die Erfahrung des Nationalsozialismus lässt Arendt eine radikal kritische Haltung zur Philosophie annehmen. Für einige Jahre beschäftigt sie sich ausschließlich mit politischen Zusammenhängen – der *bios theoretikos* des Philosophen wird durch Heideggers *déformation professionnelle* völlig diskreditiert. Philosophische Denker_innen werden daraufhin zunächst nicht mehr als Referenz herangezogen. Insbesondere in den Schriften bis Anfang der 1950er Jahre – einschließlich *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* – ist dies klar erkennbar. In dieser Phase ist auch die Unterstützung für Jaspers' politiktheoretische Versuche, z.B. zur *Schuldfrage*, am größten.

Danach ändert sich das Bild langsam und kontinuierlich. Ohne einen weiteren Bruch, d.h. ohne eine dezidierte Rückkehr zu traditionell philosophischen Inhalten und Denkweisen¹¹⁰, kann Arendts Werk letztlich nur noch als *Denken ohne Geländer* betrachtet werden. Der irreversible Bruch der Tradition wird nun angenommen und als Chance zum Neuanfang begriffen. Auch philosophische Inhalte können so unter Umständen wieder fruchtbar gemacht werden – keinesfalls jedoch in den traditionellen Konstellationen. Die Beschäftigung mit der Vergangenheit ist also kein Zweck an sich. Sie erfolgt auch nicht in rekonstruktiver oder konservativer Absicht, sondern sie steht im Dienste der Zukunft (vgl. III 2). Ohne eine gewisse Konkretisierung bzw. Politisierung kann diese Neuaneignung nicht erfolgen. Es lässt sich keine chronologische Zweiteilung zwischen politisch-historischen Werken in den 1950er und 1960er Jahren und einem philosophischen Spätwerk in den 1970er Jahren feststellen. Vielmehr finden wir abwechselnd je ein vordergründig eher historisches und ein vordergründig eher philosophisches Buch. Dabei gilt aber: Bei genauerer Analyse sind auch die philosophischen Schriften entweder von einer eindeutig politischen Fragestellung geleitet oder zumindest durch die Wiederaufnahme von Motiven aus dem politischen Werk gekennzeichnet. Andererseits lassen sich philosophische Überlegungen und Grundgedanken auch in den Büchern und Aufsätzen nach *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* wiederfinden, die eigentlich

¹¹⁰Eine solche Rückkehr wäre für Arendt ohnehin unmöglich. Vgl. I 1, II 3.2.

als dem politischen Werk zugehörig gelten. Insbesondere bietet die vortraditionelle Figur des Sokrates für Arendt verschiedene positive Ansatzpunkte (vgl. Dolan 2000: 267-274, auch Morgenstern 2007: 58-63): Nur in Sokrates verband sich die „politische‘ Liebe zum Vielfältig-Partikularen mit der Leidenschaft für die Wahrheit“ (DT XVII 406). Sein ruheloses Denken wurde ihm dann allerdings zum Verhängnis. Es führte zu seiner Verurteilung, die die von Arendt kritisierte platonisch-metaphysische Tradition nach sich zog (vgl. DT XXII 586f.). Hätte Arendt ein Fortbestehen der sokratisch-kritischen Philosophie neben dieser Tradition erkennen können, wäre es für sie sicher viel einfacher gewesen, sich selbst als Philosophin zu bezeichnen. Je nachdem, ob sie sich mit Jaspers der sokratisch-kommunikativen Tradition zuwendet oder ob sie mit Heidegger den einsamen Denker in den Mittelpunkt stellt, fallen ihre Antworten auf die Frage nach der Möglichkeit einer politischen Philosophie unterschiedlich aus: „the spectre of Heidegger the Nazi haunts Arendt’s reflections“ (Cavanaugh 1992: 273).

Die Figur des Sokrates lässt einen weiteren bedeutenden philosophischen Gesprächspartner Arendts ins Bild treten: ihren Ehemann Heinrich Blücher.¹¹¹ Der „Sokrates an ihrer Seite“ (Heuer 2000: 8) bzw. der „eineiige[] Zwilling des Sokrates“ (BWJ 566) wurde einerseits so genannt, weil er nichts publizierte, andererseits, weil er eine große Sympathie für den prätraditionellen Denker hegte. Ob Arendts positive Einschätzung Sokrates’ auf Blücher zurückgeht, oder ob vielmehr erst „Arendts Kritik an der philosophischen Tradition [...] Blücher [ermutigte], sich der sokratischen Denkweise zuzuwenden“ (Heuer 2000: 9) muss offen bleiben. Auf jeden Fall möchten beide den prätraditionellen Philosophen für die posttraditionelle Konstellation fruchtbar machen.¹¹² Blücher ist hier terminologisch eindeutiger. Der Traditionsbruch ist auch für ihn unhintergebares Faktum. Bereits ein Jahr nach Kriegsende beteuert er, dass er „es philosophisch vollkommen ernst meine mit dem Bruch mit dem ‚abendländischen Denken‘.“ (BWBl 144). Die traditionellen absoluten Wahrheiten, die auch Arendts Aversion auf sich ziehen (vgl. I 6), werden von ihm dekonstruiert:

„Die Philosophie wird beendet, indem sie endlich die Wahrheit über die Wahrheit sagt und sich damit ihrer Illusionen begibt, auf weitere Traumproduktion verzichtet.“ (BWBl 159).

So sei „das letzte Abschiedswort der abendländischen Philosophie“ (BWBl 210) gesprochen. Deshalb muss aber noch nicht die Vokabel *Philosophie* im Ganzen verabschiedet werden.

Immer wieder deutet sich also an, dass Arendt wahrhaft *zwischen* Politik und Philosophie steht (vgl. I 8). Ihr eigenes Vorgehen kann somit trotz ihrer Philosophiekritik als politische Philosophie im besten Sinne und ihren eigenen Forderungen gemäß betrachtet werden:

The establishment of political science demands a philosophy for which men exist only in the plural. Its field is human plurality. Its religious source is the second creation-myth – not Adam and rib, but: Male and female created He them. In this realm of plurality which is the political realm, one has to ask all the

111Arendt lernte Blücher 1936 im Pariser Exil kennen und heiratete ihn 1940 kurz vor der Emigration in die USA. Young-Bruehl geht an verschiedenen Stellen ihrer Arendt-Biographie detailliert auf die Bedeutung der Beziehung mit Blücher ein (vgl. z.B. Young-Bruehl 2004: 185-207, 367-284, 587-595).

112Mit dieser These nehme ich die Gegenposition zu Seitz (2002: 15) ein, der schreibt: „Ihre Ablehnung der politisch-philosophischen Tradition und der Rückbezug ihrer Überlegungen auf einen ihrer Interpretation nach sokratischen Standpunkt führen sie zum Ausschluss moderner Positionen.“ Dass ich Arendt nicht als Nostalgikerin mit verzweifelter Sehnsucht nach der Antike, sondern als Realistin verstehe, die ganz im 20. Jahrhundert zuhause war, wurde bereits gezeigt (I 7).

old questions – what is love, what is friendship, what is solitude, what is acting, thinking, etc., but not the one question of philosophy: Who is Man, nor the *Was kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun?*“ (DT XIII 295)

Gerade aus ihrer Philosophiekritik (vgl. Opstaele 1999: 122-125) heraus kann Arendt Ansätze einer politischen Philosophie entwickeln, die auch dem Politischen gerecht wird. Nach dem Traditionsbruch muss jede zeitgenössische Philosophie, und insbesondere jede zeitgenössische politische Philosophie eine (selbst)kritische Komponente enthalten. Wenn sie dies nicht tut, muss sie zusammen mit dem *bios theoretikos* für tot erklärt werden. Arendt könnte hier die goldene Mitte zwischen (kritischer) Destruktion und (affirmativer) Rekonstruktion finden (vgl. auch III 2.1.1 und III 2.1.2). Sie bedient sich verschiedener Motive, Elemente und Überlegungen aus der Vergangenheit, bemüht sich aber gleichzeitig darum, sie von allen traditionellen Gehalten zu reinigen und auf ihre Bedeutung für die Gegenwart hin zu befragen. Darin liegt die Chance für ein völlig neues und zeitgemäßes Verständnis von politischer Philosophie, die der Jaspersschen Forderung

„Die Philosophie muß konkret und praktisch werden, ohne ihren Ursprung einen Augenblick zu vergessen“ (BWJ 95)

gerecht wird. Anders als bei Heidegger vollzieht sich bei Jaspers „authentisches Philosophieren nicht so sehr in Form des einsamen Denkens als vielmehr in der Kommunikation mit anderen“ (Röd 2004: 137). Entsprechend müssen die „Denker der Vergangenheit zu Partnern in einer Art von Gespräch“ (Röd 2004: 137) werden. In derartigen Gesprächen kann es für Arendt allerdings nicht um die Suche nach der Wahrheit gehen (vgl. I 6). Philosophie als politische Philosophie wendet sich den Menschen und ihren Beziehungen untereinander zu. Die kantische Frage „Was ist der Mensch?“ (Logik 25) verwandelt Arendt also zu einer Leitfrage ihrer eigenen politischen Philosophie: *Was sind die Menschen, und was spielt sich zwischen ihnen ab?*

III „*All sorrows can be borne if you put them into a story*“*: Erzählen im Angesicht des Traditionsbruchs

Keine Lebensweisheit, keine Analyse, kein Resultat, kein noch so tiefsinniger Aphorismus kann es an Eindringlichkeit und Sinnfülle mit der recht erzählten Geschichte aufnehmen. (GL 34)

Nachdem im vorangegangenen Teil deutlich gemacht wurde, dass es durchaus gute Gründe gibt, Arendt jenseits von konservativen Rekursen auf das „gute Alte“¹¹³ als politische Philosophin anzusehen, stellt sich nun die Frage: Welche Form kann eine politische Philosophie nach dem Traditionsbruch noch annehmen? Wie lässt sich sicherstellen, dass sie noch Zugriff auf bestehende Begrifflichkeiten und Ideen hat, die als *Perlen und Korallen* überdauert haben (vgl. I 1, I 7)? Eine mögliche Antwort aus Arendts Werk lautet: Erzählen. Einerseits wird die Philosophin selber zur Erzählerin (vgl. v.a. III 2.2), andererseits hat die politische Philosophie auch das Erzählen zum Inhalt. In ihr findet eine theoretische Reflexion auf das Erzählen als Mittel zur Bewältigung des Geschehenen, aber auch zur Verstetigung des Neuaufbruchs statt (vgl. III 2.1, IV).

Elisabeth Young-Bruehl (1977, dt. 1979) weist bereits früh auf einige entscheidende Charakteristika des Erzählens hin, die sich gut mit Arendts politischer Philosophie, wie sie bereits beschrieben wurde, in Verbindung setzen lassen:¹¹⁴

(1) (1977: 184)

„She told tales about how people appear and move about in the world, easily or uneasily, about their words and deeds. She did not tell the Story of Philosophy, she told the stories of philosophers.“

Es geht bei Arendt um die Erscheinung und Bewegung in der Welt, um die Worte und Taten, die sich dort Bahn brechen. Sie möchte der Pluralität der Menschen Ausdruck verleihen und nicht *die* eine große, unpersönliche, unverrückbare Geschichte *der* einen Philosophie erzählen.

(2) (1977:186)

„she told of people in the world, not of the worlds in people.“

Dieser Satz weist in dieselbe Richtung; er betont die Bedeutung der Pluralität der Menschen für Arendt. Wesentlich ist hier jedoch eine weitere Komponente: Man kann und soll die Welt betrachten und analysieren, die sich zwischen den Menschen aufspannt, nicht aber das In-

* Isak Dinesen, zit. nach VA 213.

113,„Nicht an das gute Alte anknüpfen, sondern an das schlechte Neue“ (WB 251), lautet ihre Diagnose bei der Beschreibung von Benjamins Methode.

114Unter den Ersten, die ab Mitte der 1970er über Arendt und ihr Werk schrieben, waren viele ihrer direkten Kolleg_innen und Schüler_innen. So geben viele dieser frühen Aufsätze nicht nur Werk und Theorien wieder, sondern sie zeichnen darüber hinaus ein Bild von Arendt, das sehr stark geprägt ist von ihrem Auftreten als Wissenschaftlerin und Lehrerin. Das trifft auch auf Young-Bruehl zu, die an der *New School* bei Arendt studierte.

nenleben oder die ‚Innenwelt‘¹¹⁵ von Menschen. Hier stoßen für Arendt sowohl Politik als auch Philosophie an ihre Grenzen.

(3) (1977: 189)

„she was able to leave her hearers and readers magically convinced that everyday speech is latently philosophic. Her conviction that philosophy and politics concern everyone was tied to her understanding that both have their lives in the language everyone speaks“

An dieser Stelle bringt Young-Bruehl eine weitere wichtige Erkenntnis ins Spiel, die ebenfalls wesentlich für die weiteren Ausführungen ist: Sowohl Politik als auch Philosophie können und sollen in alltäglicher Sprache vermittelt werden. Folglich ist das Erzählen ein gutes Medium für beide Bereiche. Es soll deutlich werden, dass Politik und Philosophie in dieser mundanen, nicht von der Alltagserfahrung abgehobenen Form für alle Menschen relevant sind und daher für alle verständlich vermittelt werden können und sollen.

Die meisten anderen frühen Interpret_innen verkennen die Bedeutung des narrativen Elements bei Arendt.¹¹⁶ Erst Ende der 1990er setzt ein wahrer „Narrativitäts-Boom“ in der Arendt-Forschung ein, als dessen Wegbereiterin Seyla Benhabib (1990, 1996 [dt. 2006a]) gelten kann. Sie betont (2006a: 146f.), dass nach dem Ende des Totalitarismus eine neue Erzählung erforderlich sei. Um eine tragfähige Zukunft aufzubauen, bedarf es einer Zurückgewinnung der Vergangenheit. Damit gehen verschiedene methodische und normative Dilemmata einher¹¹⁷, wie sie z.T. in den Kontroversen Arendts mit Eric Voegelin über das Totalitarismusbuch (vgl. III 1.4) oder mit Gershom Scholem über den Eichmann-Prozess (vgl. III 2.1.1) hervortreten. Die Beschäftigung mit diesen Dilemmata führen Arendt zu einer „Auffassung von politischer Theorie als ‚Geschichten erzählen‘“ (Benhabib 2006a: 147¹¹⁸). Das klingt allerdings bei Benhabib stringenter als es bei Arendt in der Realität war.¹¹⁹ Darüber hinaus erscheint mir der Zusammenklang der Begriffe ‚Theorie‘ und ‚storytelling‘ etwas hölzern bzw. widersprüchlich¹²⁰, weswegen ich hier im Einklang mit Young-Bruehl, aber auch aufbauend auf meinen bisherigen Ausführungen weiterhin von ‚politischer Philosophie‘ sprechen werde.

Mit Arendts praktisch-narrativer Herangehensweise, also mit Arendt als Erzählerin, haben sich seit den Anfängen bei Young-Bruehl mehrere Interpret_innen auseinandergesetzt.¹²¹

115Der Begriff der ‚Welt‘ wäre hier für Arendt nicht angemessen, wenn es um die Innenbeschreibung *des* Menschen geht. Welt muss immer öffentlich zu beobachten sein, sie ist der Ort des Erscheinens *der* Menschen voreinander. Einprägsam ist der hier von Young-Bruehl gewählte Chiasmus allemal.

116 Ansatzweise gehen außerdem noch Vollrath (1979) und etwas später Luban (1983) auf narrative Elemente bei Arendt ein.

117 Benhabib (1996: 87-91; 2006a: 148-152; 2006b: 333-336) identifiziert vier Dilemmata, die allerdings m.E. zu einseitig auf den Ansatzpunkt Totalitarismuserfahrung fokussieren. Ich werde später (III 2.1) eine umfassendere Typologie des Erzählens bei Arendt vorschlagen.

118 „a conception of political theory as ‚storytelling‘“ (Benhabib 1996: 87).

119 Vgl. hierzu wiederum die Kontroverse mit Voegelin, III 1.4.

120 Was auch bei Benhabib später anklingt (1996: 91; 2006a: 153): „Natürlich macht die Fähigkeit, erzählen zu können, einen Theoretiker zu einem Geschichtenerzähler, und die Sprache des wahren Geschichtenerzählers zu finden ist nicht gerade das Merkmal eines jeden Theoretikers.“; „such ability to narrate makes the theorist a storyteller, and it is not the mark of every theorist to find the language of the true storyteller.“

121 Vgl. insb. die Monographien von Lisa Jane Disch (1994) und Grit Straßenberger (2005) sowie die Aufsätze von Seyla Benhabib (1990) und Elisabeth Young-Bruehl (1979), speziell zur historischen Dimension des Erzählens die Monographie von Claudia Althaus (2000) Bei Vowinckel (2001) wird zwar der Geschichtsbegriff sehr eingehend chronologisch dargestellt, auf die Rolle narrativer Verfahren wird jedoch nur kurz hingewiesen (334f.).

Anders sieht es mit Arendts theoretischer Reflexion auf Narrationen aus, die einen wichtigen Teil ihres Vorgehens ausmachen. Zudem fällt auf, dass allgemeine Ausführungen zur *narrative theory* und zu Arendt als einer Vertreterin dieser Strömung auch bei den Interpret_innen unterrepräsentiert bleiben, die sich auf narrative Elemente in Arendts Werk konzentrieren. Immerhin erkennt Ricœur (1983a: 67ff.) eine ansatzweise narrative Theorie in *Vita Activa*; Disch (1994: 109) unterscheidet kurz zwischen Arendts praktiziertem Erzählen in den frühen Werken und ihrer späteren Verteidigung des *storytelling* als kritische Praxis mittels Kants Konzept der Urteilskraft. Althaus (2000: 325) weist zwar auf den postmodern motivierten „Erzählboom“ in Geistes-, Literatur- und Sozialwissenschaften hin, nennt aber keine Anknüpfungspunkte dieser Strömung an Arendt. Benhabib (1990), Straßenberger (2005) und Young-Bruehl (1979) beschreiben differenziert, was Arendt tut, verorten dieses Tun jedoch nicht in einem größeren wissenschaftstheoretischen Kontext. Guaraldo (2001: 22) spricht zwar die Bedeutung narratologischer Elemente bei Arendt an, betont aber gleichzeitig, dass diese für ihren Ansatz nichts zur Sache tun. Pirro (2001) versucht, Arendts Vorstellung vom *storytelling* auf eine von der philosophischen und literaturwissenschaftlichen Tradition ererbte verborgene Theorie der griechischen Tragödie zurückzuführen (vgl. Pirro 2001: 9). Allerdings greift sein Lösungsvorschlag, Arendts Erzählen in Theorie und Praxis nur durch die Struktur der griechischen Tragödie zu erklären, zu kurz. Weiterhin stellt sich bei diesem klassisch inspirierten Ansatz das Problem, dass die Bedeutung des Traditionsbruchs bei Arendt übersehen wird. Allgemein wird häufig von einer starken Antikefixierung ausgegangen (vgl. z.B. Luban 1983; O’Sullivan 1975, Romberg 2007; Straßenberger 2005, 2006), wenn es um Arendts Verständnis von Narration und Freiheit geht. Die moderne, zukunftsorientierte Komponente ihres Freiheitsbegriffs wird entsprechend vernachlässigt.¹²²

Um auf einer soliden und umfassenden Basis fragen zu können, welche Rolle Narrationen in Arendts politischer Philosophie spielen, möchte ich daher zunächst einige bisher vernachlässigte Affinitäten Arendts zur *narrative theory* aufzeigen (III 1). Anschließend konzentriert sich das Interesse expliziter auf Arendts eigenes Werk: Im Gegensatz zu ihrer beharrlichen Weigerung, als Philosophin bezeichnet zu werden, beansprucht sie zumindest einmal das Label ‚Erzählerin‘ für sich: Im Aufsatz *Action and the „Pursuit of Happiness“* beschreibt sie ihr Vorgehen als „old-fashioned storytelling“ (APH 10). Diese Selbstbeschreibung ist allerdings eher ironische Zeitdiagnose als Bekenntnis zum Altmodischen. Arendt wendet sich damit gegen diejenigen ihrer Zeitgenoss_innen, die sich einer rein analytischen Vorgehensweise bedienten und nur diese als wissenschaftlich gelten lassen wollten.

Auf den ersten Blick mag es paradox erscheinen, dass Arendt insbesondere die Bedeutung der Historie, d.h. des Vergangenen als Basis für künftiges Handeln in den Vordergrund stellt. Ihre Herangehensweise weist – auch wenn sie selbst dies kaum thematisiert, kommentiert oder erklärt – neben der narrativen auch eine stark historische bzw. historiographische Prägung auf. Wenn man jedoch die wichtige Rolle bedenkt, die der Vergangenheit auch nach dem Traditionsbruch zukommt (vgl. I 1, I 7), verwundert dieser Zusammenhang weit weni-

¹²²Obwohl bei Romberg (2007: 217) neben Athen und Rom auch das moderne Philadelphia im Titel auftaucht, definiert sie dieses doch als „neues Rom“ und begreift Arendts Freiheitsbegriff im Horizont eines klassischen „Bürgerhumanismus“ (Romberg 2007: 179).

ger. Arendt selbst deutet die enge Verbindung von *Geschichte* und *Geschichten* an: Sie spricht vom „Paradox, dass die Geschichte eine Geschichte ist, die viele Anfänge enthält, aber kein Ende, also eigentlich unersählbar ist.“ (DT XV 352) Die Forschung zu Arendt und Narrativität ist diesem Hinweis kaum nachgegangen. Vereinzelt Überlegungen dazu finden sich z.B. bei Claudia Althaus (2000: 326, 338-350), bei Regine Romberg (2007: 72f., 81-92) sowie bereits früh bei David Luban (1983). Demgegenüber möchte ich im Folgenden genau diesen Aspekt in den Mittelpunkt rücken und untersuchen, inwiefern Geschichten (*stories*) über Geschichte (*history*) ein wesentlicher Bestandteil der theoretischen Fundierung von Arendts politischer Philosophie sind.

1. Nach dem Ende der großen Erzählungen: Arendt und die Anderen

„Peut-être sommes-nous à la fin d’une ère où raconter n’a plus de place parce que, disait-il, *les hommes n’ont plus d’expérience à partager*. [...] Peut-être, en effet, sommes-nous les témoins – et les artisans – d’une certaine mort, celle de l’art de conter, d’où procède celui de raconter sous toutes ses formes. [...] Rien en effet ne permet d’exclure que l’expérience cumulative qui, au moins dans l’aire culturelle de l’Occident, a offert un style historique identifiable soit aujourd’hui frappée de mort. [...] Et pourtant [...] Peut-être faut-il, *malgré tout*, [...] croire que de nouvelles formes narratives que nous ne savons pas encore nommer, sont déjà en train de naître, qui attesteront que la fonction narrative peut se métamorphoser, mais non pas mourir.“ (Ricoeur 1984: 48)¹²³

Das Erzählen ist für Arendt und ihre Zeitgenoss_innen zweifellos in einem dramatischen Wandel begriffen: Das traditionelle Erzählen mit seinen großen Erzählungen besteht nicht mehr. Sie sind mit der Tradition selbst zugrunde gegangen – hier ist Arendt zweifellos ganz bei Benjamin. Aber im Folgenden soll gezeigt werden, dass das Erzählen, ganz so, wie Ricoeur hier argumentiert, den Bruch der Tradition überlebt hat und sich nun in ganz neuer Form zeigt. Arendt kann als wichtige Vertreterin und Theoretikerin dieses posttraditionellen Erzählens aufgefasst werden.

Die Erzählungen, die in diesem Abschnitt im Mittelpunkt stehen, sind samt und sonders Wirklichkeitserzählungen (vgl. I 6, III 1.2), insbesondere historiographische Erzählungen (vgl. III 1.3). Inhaltlich dominieren bei Arendt dabei zwei Themenkreise: Zum einen nehmen Narrative aus dem Bereich totale Herrschaft bzw. Shoah viel Raum ein, zum anderen finden sich immer wieder Gründungsnarrative, z.B. aus dem Kontext der Amerikanischen Revolution und Verfassungsgebung. Es liegt nahe, hier einen Zusammenhang anzunehmen: Nach dem völligen politischen und moralischen Zusammenbruch muss ein Neuanfang erfolgen. Die ersten Narrative sollen dazu beitragen, das Geschehene zumindest ansatzweise zu bewältigen

¹²³„Vielleicht stehen wir am Ende eines Zeitalters, in dem das Erzählen keine Stelle mehr hat, weil, so sagte er, *die Menschen keine Erfahrung mehr zu teilen haben*. [...] Vielleicht sind wir tatsächlich die Zeugen – und die Verantwortlichen – eines gewissen Todes, dessen der Erzählkunst, auf der die Kunst des Berichtens in allen ihren Formen beruht. [...] Denn wir können nicht ausschließen, daß die kumulative Erfahrung, die zumindest in der kulturellen Ära des Okzidents einen identifizierbaren historischen Stil aufwies, heute zum Tode verurteilt ist. [...] Und doch [...] Vielleicht muß man *trotz allem* [...] daran glauben, daß neue Erzählformen, die wir noch nicht benennen können, im Entstehen begriffen sind, die davon zeugen werden, daß sich die Erzählfunktion wandeln, jedoch nicht sterben kann.“ (Ricoeur 1989: 50f., über Walter Benjamin)

(to come to terms with, vgl. III 1.4, III 2.1.3), die zweiten sollen Wege aufzeigen, wie ein Neuanfang beschritten werden kann (vgl. III 1.2, III 2.1.2, IV 1.2). Für beide ist das Erinnern eine Grundvoraussetzung (III 1.1). Daher sollen zu Beginn des folgenden Kapitels einige Überlegungen zum individuellen und kollektiven Gedächtnis präsentiert werden.

1.1. Erinnern und Geschichte – Arendt, Halbwachs und die Assmanns

Auch nach dem Ende der Tradition behält die Vergangenheit ihre Bedeutung für Arendt (vgl. I 1). Es ist entscheidend, dass erinnert wird. Nur so kann es Erzählungen geben. Arendt selbst hat sich nicht explizit mit dem Gedächtnis auseinandergesetzt. Dennoch sind die Überlegungen von Maurice Halbwachs und Aleida und Jan Assmann zum kollektiven, sozialen und kulturellen Gedächtnis von Relevanz. Individualpsychologische Implikationen sind für Arendt grundsätzlich nicht von Interesse. Sie sollen hier daher nicht thematisiert werden.¹²⁴ Nicht nur das historische Gedächtnis mit Zahlen, Daten und Fakten, sondern auch Bilder, Eindrücke und Prägungen durch das Umfeld sowie die lebendige Erinnerung älterer Generationen prägen das eigene Gedächtnis (vgl. Halbwachs 1985b: 34ff., 41, 48-55). Von besonderer Relevanz ist hierfür das Erzählen der Eltern oder Großeltern:

„Durch Erzählen, Zuhören, Nachfragen und Weitererzählen dehnt sich der Radius der eigenen Erinnerungen aus. Kinder und Enkel nehmen einen Teil der Erinnerungen der älteren Familienmitglieder in ihren Erinnerungsschatz auf, in dem sich selbst Erlebtes und Gehörtes überkreuzen. Dieses ‚Drei-Generationen-Gedächtnis‘ ist ein existentieller Horizont für persönliche Erinnerungen und entscheidend für die eigene Orientierung in der Zeit.“ (A. Assmann 2007: 25f.)

Die soziale Gruppe (Eltern, Großeltern, Familie), die das kollektive Gedächtnis trägt, wird bei Arendt erweitert: Das Geschichtenerzählen im öffentlichen Raum (vgl. IV) vergrößert die Gruppe potentieller Erzähler_innen und Zuhörer_innen weit über den sozialen Nahbereich hinaus. Sie geht über die von Halbwachs genannten Gruppen Familie (1985a: 203-242), religiöse Gruppen (1985a: 243-296) und gesellschaftliche Klassen (1985a: 297-360) hinaus. Das Netz der Geschichten soll sich über derartige Gräben hinweg entspinnen und alle an einem Thema interessierten versammeln.

Entscheidend ist für Halbwachs wie für Arendt, dass nur das behalten wird, „was von der Vergangenheit [...] noch lebendig und fähig ist, im Bewußtsein der Gruppe, die es unterhält, fortzuleben.“ (Halbwachs 1985b: 68; vgl. auch Halbwachs 1985a: 390, J. Assmann 2005: 72f.) Die gelebte Vergangenheit spielt dabei eine sehr viel größere Rolle als die Geschichtsschreibung, die erst – gewissermaßen als Substitut¹²⁵ – bedeutsam wird, wenn das soziale Gedächtnis nicht fortgeführt wird (vgl. Halbwachs 1985b: 66). Halbwachs’ damit einhergehende Trennung zwischen gegenwarts- und selbstbildbezogener *mémoire* und abstrakter, objektiver

124Dass Halbwachs individualpsychologische Begrifflichkeiten mit dem Prädikat *kollektiv* versah, hat teilweise Kritik hervorgerufen. Natürlich funktionieren individuelles und kollektives ‚Gedächtnis‘ auf verschiedene Weise. Völlig voneinander trennen lassen sie sich allerdings auch nicht (vgl. Bloch 2000: 246f.). Solange man sich der verschiedenen Vorstellungen und Disziplinen, die mit den jeweiligen Gedächtnisarten verbunden sind, bewusst ist, spricht m.E. nicht gegen die Entlehnung aus der Psychologie in die Sozial- und Kulturwissenschaften.

125„Solange eine Erinnerung fortbesteht, ist es unnötig, sie schriftlich festzulegen“ (Halbwachs 1985b: 66).

histoire (vgl. auch Nora 1990, J. Assmann 2005: 73) ist bei Arendt nicht nachzuvollziehen: Durch erzählerische Komponenten erhält auch die Geschichtsschreibung einen lebendigeren Charakter. Zudem unterscheidet sie nicht zwischen der eine, universalen Geschichte und einer Pluralität von kollektiven Gedächtnissen (vgl. I 3, Halbwachs 1985b: 68; vgl. auch Nora 1990: 13f., Burke 1991: 290). Diese Einschätzung teilt auch Aleida Assmann (1999: 134, 143ff.): Gedächtnis und Geschichte, szientifische und narrative Geschichtsschreibung müssen nicht notgedrungen gegeneinander ausgespielt werden.

Aleida und Jan Assmann erweitern Halbwachs' soziologisch geprägten Gedächtnisbegriff aus ihrer kulturwissenschaftlichen Forschungsperspektive heraus (vgl. J. Assmann 1988: 11, 2005: 69). Hier rückt dezidiert das Nachwirken des Totalitarismus und des Traditionsbruchs in den Blick. Ab den 1980ern, gerade im Kontext des Historikerstreites, wendet sich der Gedächtnisbegriff gegen ein Vergessen, Normalisieren oder Verdrängen des Nationalsozialismus (vgl. Gerbel et al 2005: 8). Entsprechend ändert sich auch der Blick auf das Gedächtnis (vgl. A. Assmann 2007: 14). Neben den psychologischen Faktoren, die in dieser Arbeit weitgehend außen vor bleiben müssen, spielen dabei v.a. politische Konstellationen und kulturelle Bedingungen eine große Rolle. Erinnern wird nicht mehr als spontan, naturwüchsig und sakrosankt angesehen, sondern vielmehr als sozial oder kulturell konstruiert und damit ‚gemacht‘ (vgl. A. Assmann 2007: 15). Nun gilt es, das, *was niemals hätte geschehen dürfen*, nicht dem Vergessen anheimfallen zu lassen. Dem Genozid darf kein Mnemozid folgen (vgl. A. Assmann 2007: 102, 2007a: 378). Dazu bedarf es eines Schulterschlusses von Gedächtnis und Geschichtsschreibung.: Nach dem Zweiten Weltkrieg kam es zunächst zu einem *kommunikativen Beschweigen* (Hermann Lübbe) des Geschehenen (vgl. A. Assmann 2007: 101, 2007a: 382). Lübbe sah darin pragmatisch eine positive Funktion für die demokratische Transformation¹²⁶ – ganz im Gegensatz zu Arendt, die (wie auch Aleida Assmann) im Schweigen die „totale[] Komplizität“ (OS 27) des deutschen Volkes noch nach 1945 fortgesetzt erkannte (vgl. NN 39, II 2.2). Interessanterweise fand das Beschweigen auf beiden Seiten statt. Sowohl Opfer als auch Täter_innen waren auf die Zukunft hin ausgerichtet: Das Erlebte wurde „versiegelt und unter Verschluss gehalten“ (A. Assmann 2007: 98), um eine neue Identität entwickeln zu können. Diese Strategie ging freilich nicht lange gut: Sowohl die Tabuisierung der Vergangenheit ob der Schuld, die man auf sich geladen hatte, als auch das Verschweigen des unvorstellbaren Leids, das man ertragen hatte, führte zu „Psychodramen“ (A. Assmann 2007: 99, vgl. auch 94). Zudem drohte im Übergang der Generationen von den Täter_innen und Zeitzeug_innen zu ihren Kindern das Schweigen in ein Vergessen überzugehen (vgl. A. Assmann 2007: 102). Die nachfolgende Generation sah sich daher vor der Aufgabe, „sich aus dieser totalen Komplizität zu befreien und das Schweigen zu brechen [...] aus ‚kommunikativem Beschweigen‘ wurde ‚komplizitäres Verschweigen‘.“ (A. Assmann 2007: 102) Folglich wurde

¹²⁶Im Namen des gesellschaftlichen Weiterfunktionierens sah er auch eine partielle Elitenkontinuität als unvermeidlich an (vgl. A. Assmann 2007a: 382).

von der „Erklärung der Nichtartikulierbarkeit des Traumas des Holocaust“¹²⁷ (A. Assmann 2007: 102) zunehmend abgerückt. Die Überlebenden fühlten sich in der Pflicht, Zeugnis abzulegen und damit die Erinnerung an die Toten wach zu halten, ihnen eine Stimme zu verleihen. Aleida Assmann (2007a: 383) fasst zusammen:

„Vergessen kann unter bestimmten Bedingungen ein Heilmittel sein, aber es ist sicher kein Allheilmittel. Vergessen bewährt sich vor allem nach symmetrischen Gewaltverhältnissen oder unter opportunistischen Bedingungen, wo neue Allianzen begründet werden sollen, aber es scheitert, wo es um die asymmetrische Beziehung extremer Gewalteinwirkung geht. Es hat sich gezeigt, dass im Falle des Holocaust der Neubeginn nicht über einen Schlussstrich zu erreichen war, sondern nur über gemeinsames Erinnern.“

Spätestens an diesem Punkt lassen sich Gedächtnis und Geschichtsschreibung nicht mehr so eindeutig auseinanderhalten, wie es Halbwachs oder Nora versuchen (vgl. A. Assmann 2007: 43-48). Die Zeitzeug_innen treten nicht nur als wesentliche Ergänzung neben die Geschichtsschreiber_innen. Vielmehr beschäftigen sich letztere erst aufgrund der Zeugnisse der ersteren mit der Shoah (vgl. A. Assmann 2007: 49). Dies ist auch für Arendt von Relevanz: Die Innenperspektive der Betroffenen steht im Gegensatz zum Grundsatz *sine ira et studio*, das sie einer Geschichtsschreibung der Shoah nicht angemessen findet (vgl. AR; I 10, III 1.4; vgl. auch A. Assmann 2007: 50). Zudem wird durch die Vielfalt der Erzählungen mit der vorgeblichen Einheitlichkeit der Geschichte und der Dominanz der *grands récits* abgeschlossen.

Wenn es um die Erinnerung an die Shoah geht, wird die bereits bei Halbwachs angelegte Erkenntnis, dass das Gedächtnis mehr umfasst als die eigene Lebensspanne (vgl. auch A. Assmann 2007: 22f.) umso relevanter. Das erinnernde *ego* braucht ein *alter*, das die Erinnerung anerkennt und weitergibt (vgl. A. Assmann 2007a: 378). Dieser Prozess ließe sich sehr gut in Arendts öffentlichem Raum verorten, wo Geschichten erzählt und von anderen weitergetragen werden (vgl. VA 213-234; IV 1.1, 2.1, 3.1). Bei genauerem Hinsehen bieten Aleida Assmanns Ausführungen (2007: 24) zur Struktur der Erinnerungen diverse Anknüpfungspunkte an diesen Aspekt von Arendts Handlungstheorie:

„Erstens sind sie grundsätzlich perspektivisch und darin unaustauschbar und unübertragbar. Jedes Individuum besetzt mit seiner Lebensgeschichte einen eigenen Platz mit einer je spezifischen Wahrnehmungsposition, weshalb sich Erinnerungen bei allen Überschneidungen notwendig voneinander unterscheiden.“

Dass jede_r die Welt aus der je eigenen Perspektive betrachtet und beschreibt, ist auch für Arendt eine wichtige Komponente. Entscheidend ist jedoch, diese unterschiedlichen Standpunkte mittels Narration oder Kommunikation miteinander ins Gespräch zu bringen (vgl. VA 66, 72f., WP 51f.). Dies stellt auch Aleida Assmann (2007: 24) heraus:

„Zweitens existieren Erinnerungen nicht isoliert, sondern sind mit den Erinnerungen anderer *vernetz*t. Durch ihre auf Kreuzung, Überlappung und Anschlussfähigkeit angelegte Struktur bestätigen und festigen sie sich gegenseitig. Damit gewinnen sie nicht nur Kohärenz und Glaubwürdigkeit, sondern wirken auch verbindend und gemeinschaftsbildend.“

¹²⁷Bemerkenswert ist, dass der Terminus *Holocaust* auch erst in diesem Zusammenhang allgemeine Verbreitung findet: Durch die v.a. in den USA populäre gleichnamige Fernsehserie, die 1978 ausgestrahlt wurde. Bis dahin war der Ende der 1960er Jahre von Elie Wiesel aufgegriffene Begriff kaum bekannt. Stattdessen war von *Gräuel*, *Nazibarbarei* oder vom zur Chiffre gewordenen *Auschwitz* die Rede (vgl. A. Assmann 2007: 103, 154). Durch die spezifische Benennung beginnt eine „neue aktive Phase in der Erinnerungsgeschichte“ (A. Assmann 2007: 155).

1.2. Wirklichkeitserzählungen – Verbindlichkeitsnarrative und *Social Imaginaries*

Der vorangehende Teil hat gezeigt, dass Erinnern – nicht nur als individueller, sondern v.a. als sozialer Prozess gerade nach dem Traditionsbruch von großer Bedeutung ist. Für Arendt trifft dies in besonderer Weise zu, da wir es bei ihr, wie eingangs gezeigt (vgl. I 4), in der Regel mit faktualen, nicht-literarischen Erzählungen zu tun haben. In diesem Kontext ließe sich von Wirklichkeitserzählungen sprechen, d.h. von nicht-literarischen und nicht erfundenen „Erzählungen mit unmittelbarem Bezug auf die konkrete außersprachliche Realität“ (Klein/Martínez 2009: 1). Ihre besondere erkenntnistheoretische Funktion liegt darin, dass sie sowohl auf eine gegebene Wirklichkeit verweisen (referentielle Dimension) als auch an der Konstruktion dieser Wirklichkeit Anteil haben (konstruktive Dimension).¹²⁸ Jaeger (2009: 110) macht deutlich, dass narrative Elemente in der Historiographie nicht den Wirklichkeitsgehalt der entstehenden Geschichte schmälern, solange „eine ‚Äquivalenzbeziehung‘ zwischen Text und einer außerhalb des Textes befindlichen Wirklichkeit angenommen werden kann.“

Wirklichkeitserzählungen im Sinne von Klein und Martínez sind

„mündliche oder schriftliche Erzählungen [...], die nicht literarisch in einem engeren Verständnis sind, weil sie [...] einen Anspruch auf unmittelbare Verankerbarkeit in der außersprachlichen Wirklichkeit erheben, sich also im Zweifelsfall auf reale Sachverhalte oder Begebenheiten beziehen und/ oder [...] keinen hohen Grad an Poetizität aufweisen.“ (Klein/ Martínez 2009: 6).

Im Gegensatz dazu richtet sich ein Großteil der klassischen erzähltheoretischen Forschung (z.B. Prince, Stanzel) auf fiktionale Narrationen. Dass erzähltheoretische Überlegungen prinzipiell auch auf Wirklichkeitserzählungen, v.a. historiographischer Prägung, anwendbar sind, haben insbesondere Arthur C. Danto (1985), Hayden White (1973, dt. 1991) und Paul Ricœur (1988ff.) gezeigt (vgl. III 1.3). Klein und Martínez (2009: 6f.) unterscheiden u.a. deskriptive und normative Wirklichkeitserzählungen. Beide Funktionen klingen auch bei Arendt an; eine rein deskriptive Vorgehensweise wäre für sie jedoch nicht genug.¹²⁹ Bei beiden großen Themenkreisen, für die Erzählen relevant ist – Bewältigung der Shoah und politische Neugründung – reicht ein Standpunkt *sine ira et studio* nicht aus (vgl. I 10, III 1.4). Daher ist das Konzept der Verbindlichkeitserzählungen, wie sie Llanque (2014: 17f.) vorstellt, auch für Arendts Ansatz interessant. Hier geht um kollektive Bindung und Identifikation. Der interne Zusammenhalt einer Gruppe soll hergestellt oder vertieft werden. Wenn es um „das passive ‚Wir‘ der gemeinsamen Opferstellung, des Betroffenseins“ (Llanque 2014: 18) geht, kann Arendt damit wenig anfangen. Jedes allzu anonymisierend wirkende, unreflektierte *Wir* wird für sie schnell zum *Man* – zu einer externen Kraft, die das Handeln lähmt oder vollkommen zum Erliegen bringt – bzw. zur totalitären *Masse*, in der alle Verbindungen zu den Anderen durch zu große Nähe gekappt werden (EUT 685, 958: *eisernes Band des Terrors*).

¹²⁸Wie man sich diesen Zusammenhang für Arendt vorstellen kann, wird in III 2.1.2 näher vorgestellt.

¹²⁹Die deskriptive Komponente bestünde für Arendt aus der Achtung der Tatsachenwahrheiten (vgl. z.B. I 6), die normativen Implikationen sollen später in einer Typologie der Funktionen des Erzählens vorgestellt werden (vgl. III 2.1).

Arendt ist vielmehr an einer bewussten kollektiven Abgrenzung der marginalisierten *paria* von den Anderen gelegen, an einer narrativen Selbstvergewisserung, die eine gewisse Verpflichtung auf die Gemeinschaft der Handelnden unbedingt erfordert.

Dies soll aber keinesfalls suggerieren, dass Arendt hier als Denkerin des Kollektivismus oder des Kommunitarismus vorgestellt werden soll. Auch im Hinblick auf diese Verortung findet sich Arendt *zwischen allen Stühlen* wieder. Sie kann weder widerspruchsfrei als Denkerin der Individualität noch der Kollektivität gedacht werden: Beide Aspekte des menschlichen Daseins spielen bei ihr eine wichtige Rolle; keiner von beiden lässt sich eindeutig als wichtiger als der andere fassen. Der oder die Einzelne braucht die Anderen, um das politische Handeln durchzuführen. Der erste Funke, die Initialzündung, die Grundidee des Handelns ist aber oft auf individuelles Staunen, Wundern und Nachdenken zurückzuführen. Ohne die Interaktion mit den anderen Beteiligten ist Arendt zufolge weder Handeln noch Weltverstehen möglich. Dennoch kommt es doch auf jeden einzelnen Beitrag an: Nur so kann die unverzichtbare Pluralität der Perspektiven gewährleistet werden. Das narrative Handeln (vgl. IV) lebt also von den Wechselwirkungen zwischen einem starken Individuum und der Gemeinschaft, der es angehört (vgl. VA 214-222; Kraus 2000: 139).

Einheitliche kollektive Identitäten sind Arendt ein Graus. Eine Verbindlichkeit, die Arendt gutheißen kann, darf folglich keinesfalls eine zementierte Einheit sein. Llanque (2014: 19) nennt jedoch verschiedene Arten von Bindung, die alle in Einklang mit Arendts Vorstellungen stehen:

„Andere Varianten der Bindung reichen von dem förmlichen Staatsangehörigkeitsrecht bis zu handlungsintensiven Modellen des Bürgerstatus (citizenship), sie umfassen Vorstellungen der Solidarität mit ihrem starken Appellcharakter ebenso wie wenig intensive Bindungen der Art der Interessengemeinschaften, in welchen die Bindungen zur entsprechenden Personengruppe letztlich von der jeweiligen Förderung der individuellen Interessen abhängt.“

Gerade in Konfliktzeiten sind narrativ generierte Verbindlichkeit und Erinnerungen sehr wichtig. In diesem Kontext ist auch das immer noch vielzitierte und -diskutierte „Wir schaffen das“ von Angela Merkel aus dem Sommer 2015 zu betrachten. Münkler merkt hierzu an:

„Wir brauchen starke Erzählungen, weil wir Zuversicht benötigen, um die Herausforderungen in einer sich beschleunigenden Welt zu meistern. Zuversicht entsteht zu einem großen Teil aus sinnstiftenden Narrativen, die aus der Vergangenheit in die Zukunft weisen. [...] [D]as Problem war nur, dass Merkel nicht gesagt hat, wie wir das schaffen. Ich glaube, dass der Satz im Kern richtig war und diese Gesellschaft es schaffen kann. Daraus könnte am Ende sogar ein neues Narrativ entstehen. [...] Das Erstaunliche ist aber, dass der deutsche Umgang mit dieser Herausforderung nicht als Erfolgsgeschichte erzählt wird – immerhin ist ein Viertel der Geflüchteten von 2015/16 bereits in den Arbeitsmarkt integriert, was angesichts des Sprach- und Ausbildungsniveaus eine große Leistung ist. Doch erzählt werden die Zweifel.“ (Scholter/ Werner 2018)

Dieses Statement greift verschiedene Charakteristika von Wirklichkeitserzählungen auf: Zum einen können sie Orientierung anbieten in der komplizierten posttraditionellen Konstellation (vgl. I 3), in der nichts mehr unhinterfragt als gegeben angenommen werden darf. Zum anderen wird deutlich, dass zur Entstehung eines Narrativs eine gewisse inhaltliche Fundierung nötig ist, die unter Umständen wieder neue Unter- oder auch Gegennarrative nach sich zieht. Gerade für Arendt ist es wichtig, Narrative zu finden, *die aus der Vergangenheit in die Zukunft weisen*.

Zu den Wirklichkeitserzählungen zählen auch die *social imaginaries*, wie sie Taylor beschreibt und zu denen auch Andersons *imagined communities* zählen. Von beiden lassen sich Verbindungslinien zu Arendt ziehen. Anderson (1991: 6) zeigt auf, inwiefern auch ein reales Gebilde wie eine Nation immer auch eine imaginierte Komponente enthält:

„It is *imagined* because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion. [...] In fact, all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined. Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined.“

Ganz ähnlich sieht auch Taylors Konzept (2004: 23) aus:

„By social imaginary, I mean something much broader and deeper than the intellectual schemes people may entertain when they think about social reality in a disengaged mode. I am thinking, rather, of the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations.“

Das *social imaginary* ist sehr viel breiter aufgestellt als eine Theorie. Es beinhaltet die Vorstellungen, Bilder und Geschichten, die die Mitglieder einer Gemeinschaft von ihrem Zusammenleben haben oder über es erzählen (vgl. Taylor 2004: 23f.). Es lässt sich in Analogie zu Arendts *Netz der Geschichten* vorstellen: Nur, wenn man die verschiedenen in einer Gemeinschaft kursierenden Bilder und Geschichten kennt, kann man sich auf etwas beziehen, mit anderen kommunizieren und gemeinsam handeln. Ähnlich wie Anderson betont auch Taylor die Größe des öffentlichen Raumes, der den Einsatz von Medien notwendig macht. Im 18. Jahrhundert waren es Printmedien wie Bücher und Zeitungen, die einen gemeinsamen Diskursraum schafften (vgl. Taylor 2004: 83). Im frühen 20. Jahrhundert kam das Radio hinzu, Mitte des Jahrhunderts das Fernsehen und an der Schwelle vom 20. zum 21. Jahrhundert schließlich die sozialen Medien. Für den öffentlichen Raum bedeutet das eine immer größere Ausdifferenzierung und immer mehr Möglichkeiten für neue Diskursräume, welche im Idealfall miteinander interagieren und kommunizieren. Entsprechend fasst auch Taylor (2004: 85): den öffentlichen Raum als schwer fassbaren Metaraum oder ‚Räumeraum‘:

„We might say that it knits together a plurality of such spaces into one larger space of nonassembly. The same public discussion is deemed to pass through our debate today, and someone else's earnest conversation tomorrow, and the newspaper interview Thursday, and so on. I call this larger kind of nonlocal common space ‚metatopical.‘ [...] Such spaces are partly constituted by common understandings; that is, they are not reducible to but cannot exist without such understandings. New, unprecedented kinds of space require new and unprecedented understandings.“

Auch wenn Arendt dies nie explizit macht: Es liegt nahe, dass sie sich den öffentlichen Raum ähnlich vorstellt. Ihr Ideal entspricht keinesfalls der ausschließlichen *face-to-face*-Öffentlichkeit der athenischen *agora*, sondern bezieht – ähnlich wie Taylors Beispiel – auch Kants „Lesepublikum“ (U 82) mit ein, das sich über die gemeinsame Rezeption bestimmter Schriften zusammenfindet (vgl. auch IV 2.1). Auch die so wichtige, ebenfalls von Kant übernommene Fähigkeit zur Perspektivübernahme vgl. z.B. U 89, 104f.) erweitert den öffentlichen Raum über die reale Ko-Präsenz an einem Ort hinaus.

Hier kommt Castoriadis ins Spiel, ein weiterer Denker des Imaginären und der Vielfalt. Seine Charakterisierung bei Wolf (2010: 8) trifft auch auf Arendt zu:

„Vielleicht waren es gerade auch dieser große Reichtum und diese enorme Vielfalt seiner Passionen, Tätigkeitsfelder und Erfahrungen, die es ihm eher als anderen ermöglichten, neue und brauchbare Modelle und Denkfiguren dafür zu entwerfen, wie diese vielen verschiedenen Dinge und die erwähnten Fragmentierungen der Welt doch noch zusammen gedacht und aufeinander bezogen werden können, ohne der Gefahr eines Reduktionismus zu erliegen.“

Ganz sicher gilt dies für Castoriadis' Leitmotiv (vgl. Wolf 2010: 7): Die Welt ist zerstückelt, aber sie zerfällt nicht in Stücke. Der Schritt von der *imagination* zum *imaginary* ist zugleich eine Bewegung weg von einer kantisch geprägten Subjektphilosophie (vgl. Bottici 2011: 22ff., Bottici/ Chaland 2011: 3f.). Subjekt und Welt sind nicht getrennt. Vielmehr setzen sich die Subjekte mit der vorgefundenen Welt auseinander und gestalten sie um (vgl. Bottici 2011: 25ff.). Genau so stellt sich Arendt den öffentlichen Raum vor (vgl. z.B. VA 249). *Imaginieren* (und damit auch erzählen) heißt in diesem Kontext immer *schaffen* bzw. *gestalten* und nicht *erfinden* (vgl. Bottici 2011: 29). Hier schließt sich der Kreis zu Anderson: Auch reale Entitäten wie z.B. eine Nation kommen nicht ohne Imagination aus, d.h. ohne Geschichten darüber, wie sich die Individuen, die sie konstituieren, diese Entität vorstellen. Der Ort dieser Erzählungen ist bei Arendt der öffentliche Raum als *Netz der Geschichten* (vgl. IV 2.1).

Auch historiographische Erzählungen gehören zu den Wirklichkeitserzählungen, wie sie in diesem Kapitel vorgestellt wurden. Sie machen den größten Teil der Geschichten in Arendts Werk aus. Daher sollen sie nun für den Rest des Kapitels im Fokus stehen: zunächst die Möglichkeiten narrativer Geschichtsschreibung im Allgemeinen (III 1.3) und im Anschluss daran insbesondere die Herausforderungen narrativer Historiographie nach dem Traditionsbruch (III 1.4).

1.3. Möglichkeiten und Grenzen narrativer Geschichtsschreibung – Arendt, White, Danto und Ricœur

Seit dem 19. Jahrhundert ließen sich in der Historiographie zwei entgegengesetzte Zugänge erkennen: Der erste war in der Nachfolge von Georg Gottfried Gervinus aufgeschlossen für die narrative Gestaltung der Historie¹³⁰, der zweite folgte Johann Gustav Droysen darin, dass die historische Forschung als Rationalisierungsprozess aufgefasst wurde. Methodik war hier deutlich wichtiger als Ästhetik (vgl. Rüsen 1982: 18ff.). Genau diesen Fokus auf das exakte methodische Vorgehen kritisiert Theodor Mommsen (1905: 11f.)

„Der Geschichtsschreiber gehört vielleicht mehr zu den Künstlern als zu den Gelehrten. [...] [E]s ist eine gefährliche und schädliche Illusion, wenn der Professor der Geschichte meint in der Weise Historiker bilden zu können, wie Philologen oder Mathematiker [...] auf der Universität ausgebildet werden können. [...] [D]er übertriebene Wert, der auf das direkte historische Studium gelegt wird, hat insofern sehr praktische und sehr schädliche Folgen, als darüber die wirklich für die Geschichte nötige Vorbereitung verabsäumt [...] wird [...]“

Trotz Mommsens großen wissenschaftlichen Verdiensten und trotz der unbestrittenen literarischen Qualität seiner Werke¹³¹ konnte er sich mit seinem Credo

¹³⁰Auch Nietzsche betonte schon 1874, der Wert der Historie liege darin, „ein bekanntes, vielleicht gewöhnliches Thema, eine Alltags-Melodie geistreich zu umschreiben, zu erheben, zum umfassenden Symbol zu steigern und so in dem Original-Thema eine ganze Welt von Tiefsinn, macht und Schönheit ahnen zu lassen.“ (HL 292)

¹³¹1902 erhielt er für die *Römische Geschichte* den Literaturnobelpreis.

„Die Phantasie ist wie aller Poesie so auch aller Historie Mutter“ (zit. nach Kolbe 1968: 27)

zunächst nicht durchsetzen. In den *common sense* der Forschung ging zunächst die Droysen-sche Richtung ein: Die Darstellung galt in erster Linie als vom Forschungsdesign her deter-miniert. Bis in die 1980er Jahre hatte die Geschichtsschreibung in erzähltheoretischen Wer-ken keinen Ort. Emmanuel Le Roy Ladurie (1973: 13) prognostizierte, „der Historiker von morgen werde ‚Programmierer sein oder nicht mehr sein‘.“ (zit. nach RÜTH 2012: 22) Danach wurde die Narrativität – auch in der Auseinandersetzung der Geschichtswissenschaft mit den Nachbardisziplinen – wieder bedeutsam. Allerdings sollte diese Entwicklung nicht als neuer-liche Frontstellung angesehen werden: Empirische Daten, Theorien zu ihrer Erklärung und narrative Struktur sollen idealerweise Hand in Hand gehen. Ein völliger Verzicht auf die His-torik zugunsten der Poetik, wie ihn White zu implizieren scheint (siehe dieser Abschnitt, wei-ter unten), erscheint weder Philolog_innen noch Historiker_innen zielführend.

Die ersten Überlegungen zum Erzählen in der Geschichte stammen von philosophischer Seite. Es folgten die Literaturwissenschaftler_innen und erst danach schließlich die Histori-ker_innen (vgl. RÜTH 2012: 21). Aus philosophischer Sicht bricht Wilhelm Schapp (1976: 1; vgl. I 4) schon in den 1950er Jahren eine Lanze für das historiographische Erzählen: „Eine Weltgeschichte, die nicht als wesentlichen Ausgangspunkt Geschichten hätte, läßt sich kaum vorstellen.“ Sein Bild der Verstrickung erinnert an Arendts bereits mehrfach zitiertes Bezugs-gewebe. Viele spätere Autor_innen werden, wie im Folgenden gezeigt wird, unabhängig von ihm ähnliche Bildlichkeiten bemühen. Auch das Netz von miteinander verbundenen Ge-schichten, das *Welt*-konstituierend wirkt (vgl. IV. 1), wird auch bei Schapp (1976: 143) heran-gezogen¹³²:

„Für uns ist Welt nur in der Geschichte oder zunächst in den Geschichten, in die der Einzelne verstrickt oder mitverstrickt ist. Soweit Verstrickung vorliegt, liegt Gegenwart vor.“

Durch das Erzählen werden Fakten in etwas Neues transformiert, es entsteht Geschichte. Wie diese Transformation vonstattengeht bzw. welche Form die Geschichte annimmt, ist den Fakten selbst nicht immanent. Es kommt immer auf die Darstellung der Histori-ker_innen an. Damit geht die Debatte einher, inwiefern sich historiographische und fiktiona-le Erzählungen auseinanderhalten lassen. Letzten Endes kommt es bei historiographischen Texten v.a. auf die Überprüfbarkeit an (vgl. RÜTH 2005: 49) – ein Kriterium das auch mit Arendts Fokus auf den Tatsachenwahrheiten (vgl. I 6) korrespondiert. Textimmanente Krite-rien zur Unterscheidung existieren nicht. Martínez (2013: 183) fasst zusammen:

„Allerdings können faktuale Texte ihren Geltungsanspruch auf empirische Wahrheit im Moment der Lektüre nicht einlösen, sondern nur versprechen. In der Regel vertraut der Leser darauf, dass der faktua-le Anspruch zu Recht besteht. Er vertraut der Glaubhaftigkeit und Ehrlichkeit des Autors, vor allem aber der filternden und korrektiven Kraft des institutionellen Rahmens, in dem diese Texte zirkulieren, im Fall der Geschichtsschreibung: des Wissenschaftssystems. Die Faktualität der Geschichtsschreibung ist nicht textuell, sondern kommunikativ begründet.“

Narrative Historiographie räumt mit der Universalgeschichte auf. Nun steht eine Vielzahl kleiner Geschichten (nicht nur im Sinne von *stories*, sondern auch von *histories*) im Mittel-

¹³²In *Geschichten* verstrickt erschien erstmals 1953, die *Human Condition* bzw. *Vita activa* 1958 bzw. 1960. Es gibt keine Hinweise darauf, dass Arendt sich an Schapps Terminologie orientierte oder dass sie sein Werk kann-te. Die selbe Terminologie nimmt später Marquard (1987: 72) auf.

punkt: „Die‘ Geschichte ist einer Vielzahl von Geschichten gewichen: Mentalitätsgeschichten, Wirtschaftsgeschichten, Sozialgeschichten, Geschlechtergeschichten, Kulturgeschichten - und natürlich nach wie vor politischen Geschichten.“ (Rüth 2005: 191). Besonders eingängig charakterisiert Odo Marquard (1987: 72) – treffenderweise ein Philosoph, der plädiert „Die Geschichte ist eine viel zu wichtige Sache, um sie allein den Historikern zu überlassen“ (Marquard 1987: 54) – die Entthronung der Universalgeschichte:

„Die Universalgeschichte wird menschlich erst durch den Historismus, also durch jenen späteuropäischen Selbstdistanzierungsmodus des historischen Sinns, der den Menschen – allen Menschen zusammen und jedem einzelnen Menschen – nicht nur eine Geschichte, sondern viele Geschichten zu haben erlaubt, in die die Menschen verstrickt sind und die sie erzählen können und müssen; denn das ist für die Menschen – [...] – ebenso nötig wie möglich. Es ist *nötig* für die Menschen, nicht nur eine einzige Geschichte oder wenige Geschichten zu haben, sondern viele Geschichten; denn hätten sie – jeder einzelne Mensch und alle Menschen zusammen – nur eine einzige Geschichte, wären sie dieser Alleingeschichte mit Haut und Haaren verfallen und ausgeliefert; erst sobald sie viele Geschichten haben, werden sie von jeder Geschichte durch die jeweils anderen Geschichten relativ frei und dadurch fähig, eine je eigene Vielfalt zu entwickeln, [...]“ (Marquard 1987: 72)¹³³

Eine solche Philosophie mit „Buntheitskompetenz“ (Marquard 1987: 70), also mit einem ausgeprägten Sinn für Vielfalt und Pluralität, bietet dann auch wieder vielfältige Anschlussmöglichkeiten an Arendt: eine (politische) Philosophie jenseits der platonischen Einheitsphilosophie.

Im Folgenden sollen kurz einige einschlägige Protagonisten der Verbindung von Historiographie und Narration vorgestellt werden. Der Fokus liegt dabei nicht auf ihrer Theorie im Ganzen, sondern es soll jeweils ein Schlagwort beleuchtet werden, das den genannten Theoretiker und Arendt verbindet und zu einer Theorie der narrativen Historiographie beiträgt.

Hayden White: *Emplotment*

White treibt ab den 1970er Jahren in Abgrenzung von seinen in der Mehrzahl streng deskriptiv und quellenkritisch vorgehenden Berufskolleg_innen die Bedeutung des Narrativen in der Historiographie auf die Spitze. Wenn Rüth (2012: 23) betont, die Poetik ersetze bei White die Historik völlig, geht das sicher etwas zu weit; Whites eigene Ausführungen – insbesondere die frühen – laden jedoch durchaus zu solchen Annahmen ein: „In this respect, history is no less a form of fiction than the novel is a form of historical representation.“ (White 1978: 122) Diese Einlassung könnte durchaus in Richtung Panfiktionalismus gedeutet werden, wie es Klein und Martínez (2009: 7)¹³⁴ tun: „[eine] Auffassung, derzufolge es keinen grundsätzlichen Unterschied [...] zwischen dem Wahrheitsanspruch eines fiktionalen bzw. eines faktualen Textes [gibt]“. Andererseits macht er deutlich, dass er ebendiese Unterscheidung zwischen den historischen Ereignissen und den in fiktionaler Literatur dargestellten Ereignissen nicht

¹³³Vgl. auch Schulin (1992: 369), der betont, „aus welcher Vielzahl von ‚Geschichten‘ die heutige Welt besteht, wenn sie auch immer mehr zu ‚einer Geschichte‘ zusammenzuwachsen scheint. Schon die westliche Gesellschaft ist in sich zerklüftet, und sie hat andere Gesellschaften mit ihren religiösen, politischen und kulturellen Traditionen neben sich.“ Entsprechend plädiert er für „den weiteren Diskurs über Historie und Historiographiegeschichte, wenn wir uns in der gegenwärtigen Welt orientieren wollen.“ (ebd.)

¹³⁴Klein und Martínez sind mit dieser Zuschreibung nicht allein, wie auch Konrad (2013: 248) belegt: „Einer der wenigen Wissenschaftler, der nahezu in allen Arbeiten zum Panfiktionalismus übereinstimmend als Vertreter dieser Position angegeben wird, ist Hayden White.“ Aber auch Konrad (2013: 248f.) bezweifelt diese Zuschreibung v.a. im Hinblick auf Whites spätere Schriften.

verwischen möchte. Erstere können „einem bestimmten raumzeitlichen Ort zugewiesen werden“ (White 1986: 145)¹³⁵, letztere könnten es sowohl mit wirklich geschehenen „als auch mit vorgestellten, hypothetischen oder erfundenen Ereignissen zu tun haben.“ (White 1986: 145)¹³⁶

Bei allen Bemühungen, die formale Ähnlichkeit der Diskurse bzw. Darstellungsweisen in Historiographie und Fiktion herauszustellen; sieht White auf der inhaltlichen Ebene durchaus Unterschiede (vgl. White 1989: 27). In der Geschichtsschreibung werden Fakten und narrative Strukturen verbunden – schon in Whites erster wegweisenden geschichtstheoretischen Arbeit *Metahistory* wird diese Annahme gesetzt:

„In this theory I treat the historical work as what it most manifestly is: a verbal structure in the form of a narrative prose discourse. Histories [...] combine a certain amount of ‚data‘, and a narrative structure for their presentation as an icon of sets of events presumed to have occurred in times past.“ (White 1973: ix)

Historiographisches Erzählen hat also auch bei White immer ein „referentielles Äquivalent in der Geschichte [im Sinne von *history*]“ (Jaeger 2009: 112) bzw. wird dem „Wahrhaftigkeitspakt“ (Jaeger 2009: 110) gerecht. Die Verwendung von *Wahrhaftigkeitspakt* statt *Wahrheitspakt* deutet auf die Schwierigkeit bzw. Unmöglichkeit hin, die eine wahre Erzählung über ein historisches Ereignis zu erzählen (vgl. Jaeger 2009: 110). Diese Überlegung steht völlig im Einklang mit Arendts Denken. Sie betont den Fokus auf die Pluralität der Perspektiven und die Ablehnung der einen, absoluten Wahrheit (vgl. z.B. *I 6, II 1.1*). Arendts Forderung nach dem Schutz der Tatsachenwahrheiten wird durch ein solches Erzählen nicht konterkariert: Die *factual truths* können und sollen durch verschiedene narrative Formen repräsentiert und aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden. Entscheidend ist, dass sie nicht relativiert oder grundsätzlich in Zweifel gezogen werden. Der Ruf „Sei treu gegenüber der Geschichte“ (ID 119) verlangt nicht das unmögliche ‚Erzähle die Geschichte genauso, wie es war‘, sondern präsentiert einen bescheideneren Anspruch: ‚Erzähle die Geschichte nach bestem Wissen und Gewissen, wie sie sich dir dargestellt hat oder wie sie dir überliefert wurde‘. Interpretation und Kontextualisierung der Fakten kann bei verschiedenen Geschichtsschreiber_innen ganz verschieden sein, wie auch White (1978: 129) erkennt:

„It is the sensitivity to alternative linguistic protocols, cast in the modes of metaphor, metonymy, synecdoche, and irony, that distinguishes the great historians and philosophers of history from their less interesting counterparts [...] This is what makes Tocqueville so much more interesting (and a source of so many different later thinkers) than [...] his contemporary, the doctrinaire Guizot [...], whose knowledge is greater than his [...] but whose dialectical capacity is so much more weakly developed. Tocqueville writes about the French Revolution, but he writes even more meaningfully about the difficulty of ever attaining to a definitive objective characterization of the complex web of facts that comprise the Revolution as a graspable totality or structured whole.“¹³⁷

Auch Arendt findet eine Geschichte nur in dem Maße nützlich, wie sie verschiedene weitere Geschichten anregt. Ein reines Faktenwiedergeben wäre ihr aus diesem Grund bei aller Betonung der Bedeutung der Tatsachenwahrheiten zu wenig.

¹³⁵Vgl. White 1978: 121: „events which can be assigned to specific time-space locations“.

¹³⁶Im Original: White 1978: 121: „both these kinds of events and imagined, hypothetical, or invented ones.“

¹³⁷Wie sehr Arendt Whites Beurteilung von Tocquevilles historischem Werk teilt, zeigt sich in GPN 97, wo sie von „Tocquevilles großartigen konkreten Einsichten“ spricht.

Soweit lassen sich Whites Erkenntnisse und Arendts Theorie gut unter einen Hut bringen: Fakten lassen sich auf verschiedene Art und Weise narrativ darstellen. So wird etwas geleistet, was über die reine Deskription hinausgeht:

„Alle Sorgen sind zu ertragen, wenn man sie in eine Geschichte packen oder eine Geschichte über sie erzählen kann.“ (ID 129)

Abgesehen davon lässt sich Arendt schlecht in Whites elaborierte Typologie narrativer Darstellungsweisen des Geschichtlichen (Romanze, Komödie, Tragödie oder Satire; vgl. White 1973: x) einordnen. Auch seine strukturalistischen, literaturtheoretischen und wissenschaftssoziologisch geprägten Überlegungen und die geschlossene Theorie, die daraus resultiert (vgl. Kansteiner 2013: 15) passen nicht zu Arendts Vorstellungen. Den formalen Bestimmungen der Erzählung, die bei White entscheidend sind, kommt bei Arendt viel weniger Bedeutung zu. Das *Wie* des Erzählens ist bei Arendt eindeutig dem *Wozu* untergeordnet (vgl. III 1.4, III 2.1).

Arthur C. Danto: Das Privileg der Historiker_innen

Noch weniger gut lassen sich die Überlegungen von Arthur C. Danto, einem weiteren Pionier auf dem Gebiet der Verbindung von Historiographie und Narratologie, mit Arendts Ansätzen verbinden. Ihm geht es als paradigmatischem Vertreter der analytischen Philosophie in erster Linie um die logische Struktur und den Wahrheitsgehalt von Aussagen (vgl. Jaeger 2009: 115). Eine wichtige Annahme teilt aber auch er mit Arendt: Für diese ist es entscheidend, dass

„die Bedeutung einer jeden Geschichte sich voll erst dann enthüllt, wenn die Geschichte an ihr Ende gekommen ist [...]. Im Gegensatz zu allen Herstellungsprozessen [...] erhellen sich Handlungsprozesse [...] erst dann, wenn das Handeln selbst an seinen Abschluß gekommen ist, oft wenn alle Beteiligten tot sind.“ (VA 239f.)

Entsprechend kennt nur der zurückblickende Historiker „die volle Bedeutung dessen, was sich handelnd jeweils ereignete, [und] nicht diejenigen, die in das Handeln verstrickt [...] und direkt von ihm betroffen [waren]“ (VA 240). Danto (1985: 151) findet dafür frappierend ähnliche Worte:

„The whole truth concerning an event can only be known after, and sometimes only *long* after the event itself has taken place, and this part of the story historians alone can tell“/„Historians have an advantage which the actor, and his own contemporaries, could not in principle have had. Historians have the unique privilege of seeing actions in temporal perspective.“ (Danto 1985: 183)

Beide teilen also die Überzeugung, dass der zeitliche Abstand von Historiker_innen zu ihrem Gegenstand, nicht wie vielfach vermutet ein Nachteil, sondern vielmehr ein entscheidender Vorteil ist. Zwar waren die Historiker_innen nicht *live* dabei, als sich das Geschehen ereignete, um zu sehen wie es ‚wirklich‘ war. Durch den Abstand können sie es jedoch im Ganzen aus allen Perspektiven beurteilen und in den historischen Gesamtkontext einordnen.

Paul Ricœur: Erzählen und Handeln

Die bislang umfassendste Ausarbeitung einer Integration von Geschichte und Geschichten lieferte Paul Ricœur in seinem dreibändigen Werk *Temps et récit* (1983ff.) (dt. *Zeit und Erzählung*, 1988-1991). Er gilt mit seiner Verbindung von Narration und Geschichtstheorie als einer der führenden phänomenologischen Erzähltheoretiker des 20. Jahrhunderts (vgl. z.B. White 1990b: 176). Von den hier angeführten Theoretikern ist er zudem derjenige, der (als Phänomenologe und Heidegger-Rezipient) Arendt wissenschaftstheoretisch am nächsten steht und sich auch mit ihrem Werk vertieft auseinandergesetzt hat. Im Folgenden soll seine Vorstellung der dreifachen *mimesis* mit Arendts Konzept des historiographischen Erzählens zusammengebracht werden: Die erste Dimension von *mimesis* bezieht sich auf die vorgefundene Welt, bevor sie zum Gegenstand von Erzählungen wird. Die Welt an sich ist also symbolisch (Ricœur) bzw. narrativ (Arendt) verfasst. Ricœurs Rede (1988: 90) vom *Begriffsnetz* (*réseau conceptuel*, 1983b: 88) erinnert dabei an Arendts *Bezugsgewebe der Geschichten* (VA 226, s.o.). Mit Worten, die beinahe als Umschreibung von Arendts Gedanken anmuten, schreibt er:

„En outre, agir, c’est toujours agir ‚avec‘ d’autres: l’interaction peut prendre la forme de la coopération, de la compétition ou de la lutte. Les contingences de l’interaction rejoignent alors celles des circonstances, par leur caractère d’aide ou d’adversité.“ (Ricœur 1983b: 89)¹³⁸

Hier finden wir einen Hinweis auf die kooperativen und agonalen Elemente, die das Handeln enthalten kann (vgl. IV 3.1). Auch auf die Spontaneität und Unberechenbarkeit, die das Handeln vom Herstellen unterscheiden, geht Ricœur (1983b: 88) ein:

„Les actions impliquent des *buts* dont l’anticipation ne se confond pas avec quelque résultat prévu ou prédit, mais engage celui dont l’action dépend.“

Das Verweben der verschiedenen Fäden, die dieses Netz (Ricœur) bzw. das Handeln (Arendt) ausmachen, kann man schon als erste Stufe einer Geschichte auffassen.¹³⁹

Die zweite Dimension der *mimesis* besteht in der Erzählung über dieses Handelns (vgl. Ricœur 1983b: 104f.). Auch hier stimmen die Vorstellungen von Arendt und Ricœur überein: Beide nehmen dabei Rekurs auf die kantische Einbildungskraft (vgl. für Arendt U und IV 2.2, für Ricœur 1983b: 106)¹⁴⁰. Schließlich führt Ricœur noch eine dritte Dimension an, die bei Arendt zwar nicht explizit gemacht wird, aber aus dem Werk rekonstruiert werden kann und von großer Bedeutung ist: Erst durch den Wiedereintritt in „die Zeit des Handelns und des Leidens“ erlangt die Erzählung „ihren vollen Sinn“ (Ricœur 1988: 113)¹⁴¹. Auf Arendt gewendet, würde das heißen, dass die Geschichten, die die unbeteiligten Historiker_innen im Nachhinein erzählen wiederum in das Gewebe der Geschichten eingespeist werden. Dieses Netz ist demzufolge noch vielschichtiger als bisher angenommen: Es besteht nicht nur aus

¹³⁸Vgl. Ricœur 1988: „Handeln heißt außerdem immer ‚mit‘ anderen handeln: die *Interaktion* kann die Form der Kooperation, des Wettbewerbs oder des Kampfes annehmen. Die Kontingenzen der Interaktionen kommen dann immer mit ihrem günstigen oder ungünstigen Charakter zu denen der Umstände hinzu.“

¹³⁹Vgl. auch Ricœur 1983b: 90ff.: „De cette façon, le symbolisme confère à l’action une première lisibilité. [...]“ Wie sich Arendt den Prozess des Verwebens und damit auch die narrative Konstitution des öffentlichen Raums vorstellt, vgl. IV 1.1.

¹⁴⁰Zur Bedeutung von Kant und seiner *Kritik der Urteilskraft* für Arendts narrative politische Theorie vgl. auch Weißpflug 2014.

¹⁴¹Vgl. Ricœur 1983b: 109: „le récit a son sens plein quand il est restitué au temps de l’agir et du pâtir“.

den Erzählungen, die die Handelnden selbst beitragen¹⁴², sondern auch aus den aus den Handlungen resultierenden Geschichten der Historiker über eben diese¹⁴³. Ricœur impliziert aber mit dem Wiedereintritt noch etwas anderes: Erst bei den Zuhörer_innen bzw. Leser_innen endet der Weg der *mimesis* (vgl. Ricœur 1983b: 109).

Jedoch zeigen sich auch gewisse Unterschiede: Ricœurs Ablehnung (1983b: 204ff.) einer teleologisch verfassten Geschichtsphilosophie Hegelscher Prägung ist viel eingeschränkter als Arendts (vgl. II 3.2): Ihre Vorstellung vom Handeln verbietet alle Teleologien: Es ist immer offen. Durch die Involvierung einer Pluralität von Agierenden kann der oder die Einzelne nie abschließend beurteilen, wohin die eigenen Bestrebungen führen werden. Viel wichtiger als die Zukunft ist Arendt daher die Gegenwart, die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, die den Moment des Handelns ermöglicht (vgl. LVZ 11-17).

Abschließend lässt sich feststellen: Keine der genannten Theorien lässt sich komplett auf Arendt übertragen. Dennoch gibt es einige Gemeinsamkeiten, die sie mit Theoretiker_innen der narrativen Geschichtsschreibung teilt:

1. Die Bildlichkeit des Netzes steht nicht nur bei Arendt, sondern unabhängig von ihr auch bei vielen Theoretiker_innen der narrativen Historiographie im Zentrum der Überlegungen. Das Erzählen knüpft dieses Netz und schafft auch eine Verbindung zwischen Historiker_innen und ihrem Publikum.
2. Die Tatsachenwahrheiten sind unbedingt zu schützen; Fakten und Fiktionen dürfen nicht verschwimmen. Das bedeutet aber nicht, dass es nur eine einzige Geschichte über das Geschehene geben kann. Schließlich ist das Netz der Geschichten gekennzeichnet durch die Pluralität der Perspektiven auf einen Gegenstand. Vereinheitlichende und potentiell desaströs *fictions of mankind* (Hill 1979: 299) weichen den pluralen *stories of men* (Hill 1979: 299), die dem politischen Handeln Vorschub leisten.

¹⁴²Diese möchte ich im Folgenden narrative Akte erster Ordnung nennen, vgl. auch III 2.1.2.

¹⁴³Diese möchte ich im Folgenden narrative Akte zweiter Ordnung nennen.

1.4. (Narrative) Geschichtsschreibung nach der Shoah – Arendt und Friedländer

„Der Versuch, mein Leben zu retten, ist ohne Hoffnung ... Aber das ist nicht wichtig. Denn ich kann meinen Bericht zu Ende bringen. Ich vertraue darauf, daß er das Licht des Tages sehen wird, wenn die Zeit gekommen ist. ... Und die Menschen werden wissen, was geschehen ist. ... Und sie werden fragen, ist das die Wahrheit? Ich antworte ihnen schon jetzt: Nein, das ist nicht die Wahrheit. Es ist nur ein kleiner Teil, ein winziger Splitter der Wahrheit. ... Selbst die mächtigste Feder kann nicht die ganze, die wirkliche, die unfaßbare Wahrheit in Worte fassen.“

Stefan Ernest
Warschauer Ghetto, 1943
(zit. nach Friedländer 2006: 362)

Nach dem Traditionsbruch gibt es einen entscheidenden Wandel in der Sichtweise von Geschichtsschreiber_innen bzw. von deren Funktion. Statt dem herodotschen „Wächter der Erinnerung“ (Burke: 1991: 301), der dem „Gedächtnis rühmenswürdiger Taten“ (Burke 1991: 302) verpflichtet war, steht nun ein anderer Aspekt im Mittelpunkt:

„Ich sehe im Historiker lieber den Wächter beunruhigender Fakten, den Wächter der Anomalien im Gehäuse des sozialen Gedächtnisses. Einst gab es in England einen Beamten, der den Titel *Remembrancer* trug, in Wahrheit war dies ein Euphemismus für den Schulden-Eintreiber. Es gehörte zu seiner Pflicht, die andern an das zu erinnern, was sie selbst gern vergessen wollten. Als *Remembrancer* tätig zu werden, ist eine der wichtigsten Aufgaben, die der Historiker wahrzunehmen hat.“ (Burke 1991: 302)

Nicht mehr die großen Taten großer Männer zu konservieren, sondern aufzurütteln, ist nun Aufgabe der Historiker_innen. Darin ähneln sie Sokrates, der sich mit einer Stechfliege vergleicht und unbequem für seine Mitmenschen sein möchte (vgl. auch LG I 172). Sie sollen gerade auch an das erinnern, was das kollektive Gedächtnis am liebsten vergessen würde. Folglich stellen die Historiker_innen eine entscheidende Gegenmacht zum *kollektiven Beschweigen* dar. Hier zeigt sich allerdings ein wichtiges Spezifikum der Geschichtsschreibung über die Shoah. Jean-François Lyotard formuliert treffend die Probleme, auf die Historiker_innen treffen, wenn sie versuchen, „das Verbrechen von Auschwitz“ (Lyotard 1989: 105) in Worte zu fassen: Sie finden keine Worte dafür¹⁴⁴:

„*Mutatis mutandis*, le silence que le crime d'Auschwitz impose à l'historien est pour le commun un signe. Les signes [...] indiquent que quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrase ne peut pas l'être dans les idiomes admis. [...] Le silence qui entoure la phrase: *Auschwitz fut le camp de l'anéantissement* n'est pas un état d'âme, c'est le signe que quelque chose reste à phraser qui ne l'est pas, et qui n'est pas déterminé.“ (Lyotard 1983: 91)¹⁴⁵

Die übliche historische Darstellungsweise gerät so an ihre Grenzen. Es gibt keine Quelldokumente oder Zeugenaussagen, auf die man sich berufen könnte. In anderen Worten:

¹⁴⁴Ein besonders eindrückliches Beispiel hierfür ist das Verstummen Jacques Derridas, als er im Dokumentarfilm *Derrida* zu traumatischen Erfahrungen in seinem Leben befragt wird. Für eine ausführliche Analyse dieser Szene vgl. Schweitzer 2011: 89-97.

Niemand, der die Gaskammern am eigenen Leibe *erlebt* hat, hat dies *überlebt*. Diese grausame Tatsache nehmen revisionistische, die Shoah leugnende Historiker_innen zum Anlass, die Existenz der Gaskammern oder die Anzahl der in ihr Getöteten in Zweifel zu ziehen – man habe sich „an die Fakten zu halten“ (Lyotard 1989: 106)¹⁴⁶. Lyotard (1983: 92) hält dem entgegen:

„Mais, avec Auschwitz, quelque chose de nouveau a eu lieu dans l'histoire, qui ne peut être qu'un signe et non un fait, c'est que les faits, les témoignages qui portaient la trace des *ici* et des *maintenant*, les documents qui indiquaient le sens ou les sens des faits, et les noms, enfin la possibilité des diverses sortes de phrases dont la conjonction fait la réalité, tout cela a été détruit autant que possible.“¹⁴⁷

Grundsätzlich ist Auschwitz für Lyotard also ein *Zeichen*, etwas das nicht sprachlich abgebildet werden kann. Ähnlich äußert sich Adorno. Sein berühmtes Diktum ([1951] 1977: 30) „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch“ (vgl. auch III 2.1.1) beinhaltet eine ausdrückliche Warnung vor Ästhetisierung oder falscher Sinnzuschreibung in literarischen Darstellungsformen der Shoah (vgl. Adorno 1974: 423f.). Diese Gefahr erkennt auch Sarah Kofman (1988: 31) und formuliert ganz ähnlich:

„Über Auschwitz und nach Auschwitz ist keine Erzählung möglich, wenn man unter Erzählung versteht: eine Geschichte von Ereignissen erzählen, die Sinn ergeben.“

Dass ihr eigenes Buch über den Mord an ihrem Vater in Auschwitz den Titel *Erstickte Worte* trägt, macht deutlich, dass selbst die Überlebenden, die selbst nicht im Lager waren, an einem Mangel an Ausdrucksmöglichkeiten leiden (vgl. Fulda 2013: 126)¹⁴⁸. Diese Schwierigkeiten liegen daran, so argumentiert Agamben (2003: 8), dass die ethische und politische Dimension der Vernichtung nicht wirklich fassbar ist:

„Einerseits [...] erscheint den Überlebenden das, was in den Lagern geschehen ist, als das einzige Wahre und als solches Unvergeßliche; andererseits ist diese Wahrheit in genau demselben Maß unvorstellbar, d. h. nicht auf die sie konstituierenden Wirklichkeits Elemente reduzierbar. Tatsachen, die so wirklich sind, daß verglichen damit nichts mehr wahr ist; Wirklichkeit, die notwendig ihre faktischen Elemente übersteigt: das ist die Aporie von Auschwitz.“

Werke, die den Fokus auf die technischen Details der Massenvernichtung legen – „highly empirical in content and dispassionate in tone“ (Buckler 1996: 2) – sind sicher wichtig, um revisionistischen Ansätzen den Wind aus den Segeln zu nehmen und die unglaublichen Gräueltaten zu belegen. Sie reichen aber nicht aus.

145, „*Mutatis mutandis* ist das Schweigen, das das Verbrechen von Auschwitz dem Historiker abverlangt, für die Mehrzahl der Menschen ein Zeichen. Die Zeichen [...] zeigen [...] an, daß etwas, das in Sätze gebracht werden muß, in den geltenden Idiomen nicht artikuliert werden kann. [...] Das Schweigen, das den Satz *Auschwitz war ein Vernichtungslager* umgibt, ist kein Gemütszustand, sondern ein Zeichen dafür, daß etwas Ungeäußertes, Unbestimmtes zu äußern bleibt.“ (Lyotard 1989: 105f.)

146 Vgl. Lyotard (1983: 92): „il faut établir les faits“. Mit dieser Kritik wendet er sich insbesondere gegen den schon früher genannten Robert Faurisson (vgl. II 2.1, FN 83).

147, „Aber mit Auschwitz ist etwas Neues in der Geschichte passiert, das nur ein Zeichen und keine Tatsache sein kann, nämlich daß die Tatsachen und Zeugenaussagen, die die Spur des *Hier* und des *Jetzt* trugen, die Dokumente, die auf die Bedeutung(en) der Tatsachen schließen ließen, daß die Namen und letztendlich die Möglichkeit verschiedenartiger Sätze, deren Zusammenschluß die Wirklichkeit ausmacht, daß das alles so weit wie möglich vernichtet wurde.“ (Lyotard 1989: 106)

148 Vgl. auch Agamben 2003: 34f.: „Doch nicht einmal der Überlebende kann vollständig Zeugnis ablegen und seine eigene Lücke sagen. Das bedeutet, daß sich im Zeugnis zwei Unmöglichkeiten, Zeugnis abzulegen, zeigen muß. Die Sprache des Zeugnisses ist eine Sprache, die nicht mehr bedeutet, die aber in ihrem Nicht-Bedeutenden eindringt in das, was ohne Sprache ist.“

Gegen die Vertreter_innen der Nichtrepräsentierbarkeitshypothese argumentiert Browning in seinem Buch *Remembering Survival*. Er bezieht sich hier auf die Zeugnisse von 292 Überlebenden, die er in einer eigenen Erzählung präsentiert (vgl. Fulda 2013: 131ff.). Obwohl er dabei vergleichsweise traditionell-chronologisch vorgeht, führt er immer wieder Exkurse ein, die den „zutiefst verstörenden Erfahrungen, die seine Zeugen machen mussten“ (Fulda 2013: 135) gerecht werden. Bemerkenswert ist an Brownings Ansatz, dass er mit der traditionellen Gegenüberstellung von Gedächtnis und Geschichte (vgl. III 1.1) bricht und den Augenzeug_innen ungewöhnlich viel Raum bietet:

„Für die Konstitution der erzählten Geschichte haben die Zeugnisse der Opfer bei Browning; sogar noch mehr Gewicht als in Saul Friedländers epochaler Gesamtdarstellung der nationalsozialistischen Judenverfolgung und -vernichtung, deren besonderes Anliegen es ist die Stimmen und die Perspektiven der Opfer zur Geltung zu bringen. Trotzdem ist die Perspektive der Augenzeugen bei Browning nicht die letztlich maßgebliche. Vielmehr wird sie ergänzt und zum Teil auch überlagert durch die Synthese des Historiographen, der die vielen Einzelzeugnisse korreliert und beurteilt.“ (Fulda 2013: 136)

Auch an Friedländers Ansatz gilt es in erster Linie als innovativ, dass er die Perspektive der Opfer in den Mittelpunkt rückte. Bis in die 1980er Jahre hinein kam die Shoah in vielen Gesamtdarstellungen des Dritten Reiches kaum vor. Wurde sie thematisiert, dann beinahe durchgängig aus der Perspektive der Täter_innen. Dadurch drohten die Geschichten der Opfer in Vergessenheit zu geraten – nicht erst mit dem natürlichen Tod der Überlebendengeneration¹⁴⁹ (vgl. Betts/ Wiese 2010: 3-9). Idealerweise komplementieren sich die Perspektiven von Opfern und Täter_innen – gerade auch im Sinne von Arendts Pluralitätsgebot. Als Beispiel führen Betts und Wiese (2010: 13) die Werke von Friedländer und Hilberg mit ihren völlig verschiedenen Herangehensweisen an:

„Whilst Hilberg was particularly interested in the Nazi bureaucratic system and machinery of destruction, looking at the Holocaust mainly from the perspective of the perpetrators, Friedländer treats the Jewish perception and response to the Nazi policies as a constitutive part of the history of the Holocaust. However much the two approaches seem absolutely contradictory, they both meet in trying to tackle an issue that most other Holocaust historians tend to skirt: the problem of finding a language, an idiom to write about the Holocaust. Hilberg wanted to keep close to the original German terms, whereas Friedländer make the voices of the persecuted Jews heard. Yet both had the sense that words can communicate only a fragmentary dimension of what has happened, raising deep questions of narrative and history-writing itself.“

Entscheidend ist also – egal, ob ein narrativer oder ein nicht-narrativer Ansatz der Geschichtsschreibung gewählt wird –, dass eine Sprache gefunden wird, in der über die Shoah geschrieben oder gesprochen werden kann. Dabei soll keine Harmonisierung der inkommensurablen und traditionsbrechenden Elemente der Shoah stattfinden. Ebenso wenig soll ein Sinn erzeugt oder das Geschehene nachvollziehbar gemacht werden (vgl. Fulda 2013: 138). Dies trifft neben Browning auch auf Arendt und Friedländer zu, deren Herangehensweisen im Folgenden näher beleuchtet werden sollen.

149Laut dem israelischen Amt für Statistik lebten Ende 2016 noch etwa 186500 Personen, die als Überlebende der Shoah angesehen werden. Vorhersagen gehen davon aus, dass von diesen 2020 noch 76%, 2030 noch 29% und 2035 noch 14% am Leben sein werden (vgl. Israel Central Bureau of Statistics 2018)

Hannah Arendt: Gegen das Schweigen – Die Totalitarismuserfahrung als Ursprung des Erzählens

Wie Browning ist auch Arendt überzeugt, dass man gegenüber dem unvergleichbaren Grauen, das Auschwitz umgibt, nicht resignieren darf. Es muss nicht beim entsetzten und hilflosen Schweigen bleiben: Wenn die Opfer nicht mehr für sich sprechen können, soll die Erzählerin aus ihrer Perspektive erzählen. Die von Arendt angeführte Funktion des Erzählens, zur „Versöhnung mit den Dingen“ (ID 130) beizutragen¹⁵⁰, kann im Zeichen des Traditionsbruchs keinesfalls als Verschmelzung und Einswerdung mit dem Geschehenen, als Akzeptieren der Ereignisse verstanden werden. Eindeutiger als die Wendung der *Versöhnung mit den Dingen* ist daher das englische „to come to terms with the past“, das Arendt in den englischsprachigen Schriften verwendet (z.B. DT XIV 331, UP 308, vgl. auch III 2.1.3). Es geht darum, mit den Dingen, so wie sie sind, irgendwie zurechtzukommen und nicht, sie zu akzeptieren oder gar gutzuheißen. Saul Friedländer (2006: 25) fasst zusammen, wie man sich dieses *coming to terms* vorzustellen hat und wie sich sein Ansatz – ähnlich wie der Arendts – von dem der traditionellen Historiker_innen unterscheidet:

„Mit Fassungslosigkeit ist hier etwas gemeint, das aus der Tiefe der eigenen unmittelbaren Weltwahrnehmung aufsteigt, der Wahrnehmung dessen, was normal ist und was ‚unglaublich‘ bleibt. Das Ziel des historischen Wissens besteht darin, die Fassungslosigkeit zu domestizieren, sie wegzuerklären. In diesem Buch möchte ich eine gründliche historische Untersuchung über die Vernichtung der Juden Europas vorlegen, ohne das anfängliche Gefühl der Fassungslosigkeit völlig zu beseitigen oder einzuhegen.“

Diese Fassungslosigkeit zu transportieren, ist nicht nur Nebensache, sondern für Ansätze wie die von Friedländer und Arendt strukturell wichtig:

„In der Bewahrung dieser Fassungslosigkeit tragen Historiker ihren Teil dazu bei, eine moralisch sensible Gesellschaft zu schaffen, der es besser gelingt, Unglauben gegenüber absolut gesetzten, gewalttätigen Ideologien in Widerstand zu verwandeln, als die deutsche Gesellschaft der dreißiger Jahre dazu in der Lage war.“ (Kansteiner 2013: 32)

Sich mit Auschwitz abfinden, aber auch, es zum Gegenstand einer rationalen Untersuchung *sine ira et studio* zu machen, wäre für Arendt nicht nur unmenschlich, sondern schlichtweg unmöglich. Elie Wiesels Worte bei Entgegennahme des Friedensnobelpreises fassen auch treffend zusammen, worauf es Arendt ankommt:

„We must take sides. Neutrality helps the oppressor, never the victim. Silence encourages the tormentor, never the tormented. Sometimes we must interfere. When human lives are endangered, when human dignity is in jeopardy, national borders and sensitivities become irrelevant. Wherever men and women are persecuted because of their race, religion, or political views, that place must – at that moment – become the center of the universe.“ (Wiesel 1986)

Eine Sprache zu finden, in der man über die Shoah reden kann – wie es im oben angeführten Zitat für Friedländer und Hilberg expliziert ist – ist auch für Arendt von wesentlichster Bedeutung. Für sie bietet sich, wie bereits eingangs angedeutet (I 1-4) und wie es im Folgenden detaillierter ausgeführt werden soll (insb. in III 2), ähnlich wie für Friedländer eine erzählerische Sprache an. Entscheidend ist, dass eine Auseinandersetzung mit dem an sich Unverständlichen stattfindet. Dieses „geschichtswissenschaftliche[] Ethos, das [...] sich nicht be-

150Vgl. auch Disch 1994: 101: „The storyteller’s function is to make reconciliation possible, not by *mystifying* the past, but by calling the present to account.“

weisen lässt“ wiegt ebenso schwer wie die „empirisch verstandene[] Wahrhaftigkeit“ (Kansteiner 2013: 32)

Wenn Alfred Kazin Arendt dafür rühmt, dass sie anders als die meisten ihrer Zeitgenoss_innen den Bruch nicht ohne Weiteres hinnahm¹⁵¹, meint er damit nicht, dass sie den Traditionsbruch angezweifelt hätte. Vielmehr spielt er auf Arendts Bemühungen an, im Angesicht des unbestreitbaren Faktums des Traditionsbruchs Mittel und Wege zu finden, mit ihm zu leben. Arendts erster systematischer Versuch einer solchen Auseinandersetzung findet sich in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Da diese Intention von den Interpret_innen weitgehend verkannt wurde und das Buch als schlecht recherchierte und methodisch mangelhafte historische Darstellung kritisiert wurde (vgl. z.B. Shklar 1998a: 368-373; Voegelin 1953: 72, 76), sah sich Arendt zu einer ihrer seltenen Erklärungen zum eigenen methodischen Vorgehen veranlasst (vgl. AR). Geschichtsschreibung über ein exzeptionelles Verbrechen wie die Shoah erfordert eine exzeptionelle Darstellungsweise. Das ist auch der Ausgangspunkt für Arendts Problemexposition in ihrer Kontroverse mit Eric Voegelin über *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, die 1953 im *Review of Politics* ausgetragen wurde (vgl. auch Disch 1994: 125-128): Eine klassische zusammenhängende bzw. eine innere Logik behauptende Darstellung wäre dem Gegenstand nicht angemessen. Entsprechend sieht sich Arendt mit dem Vorwurf konfrontiert, ihrem Buch ermangele es an Einheit („the reproach that the book was lacking in unity“, AR 77). Damit geht häufig auch eine Kritik an Arendts Stil einher: Was die einen als leidenschaftlich lobten und die anderen als sentimental kritisierten (vgl. AR 78)¹⁵², ist aus Arendts Sicht nichts anderes als das Ergebnis einer bewussten und unorthodoxen Entscheidung:

„I parted quite consciously with the tradition of *sine ira et studio* of whose greatness I was fully aware, and to me this was a methodological necessity closely connected with my particular subject matter.“ (AR 78)

Einfach nur, wie es unter Historiker_innen üblich ist, sich „in die stillen Archive zurück[zuziehen], wo [...] [man] in aller Ruhe die schriftlichen Hinterlassenschaften, genannt ‚Quellen‘, vergleichen und auf ihren Wahrheitsgehalt prüfen kann“ (A. Assmann 2007a: 375f.), genügt für Arendt nicht. Hierin liegt für sie im Hinblick auf die Shoah ein falsches Verständnis von Objektivität und Wissenschaftlichkeit:

„To describe the concentration camps *sine ira* is not to be ‚objective‘, but to condone them; and such condoning cannot be changed by a condemnation which the author may feel duty bound to add but which remains unrelated to the description itself.“ (AR 79)

Eine neutrale bzw. theoretische Beschreibung der *totalen Herrschaft* – „without permitting my indignation to interfere“ (AR 78) – würde das Phänomen aus seinem realen politischen und gesellschaftlichen Kontext herausheben. Somit würde es sich von den realen Erfahrungen, auf die es Arendt so sehr ankommt, entfernen. Eine drastische bildliche Darstellung überstrahlt daher nicht, wie Voegelin (1953: 68) meint, das Essentielle, sondern bildet es besser ab als jede rein theoretisch-analytische Auseinandersetzung es könnte. Mit Moralisieren oder

151Vgl. Kazin 1982: 6: „Arendt’s greatest value, her distinct example, was that she could not accept this break, as most of us do.“

152Als Gegenentwurf zu Arendts leidenschaftlichem Stil lässt sich die vordergründige Nüchternheit von Primo Levis *Ist das ein Mensch* anführen. Allerdings macht Kansteiner (2013: 19) mit Hayden White deutlich, dass auch dieser Realismus das Ergebnis einer komplexen Erzählstrategie ist.

Sentimentalität hat diese Darstellungsweise für Arendt nichts zu tun. Auch wenn sie grundsätzlich darauf besteht, private Emotionen und öffentliches politisches Handeln klar zu trennen (z.B. ÜR 100-114): In diesem Ausnahmefall erscheint es ihr angebracht, moralischen und emotionalen Elementen Rechnung zu tragen.

Die Totalitarismuserfahrung lässt sich als eine wesentliche Quelle für die Verwendung narrativer Verfahren bei Arendt identifizieren. Narrative werden als angemessene Wege zur „Aufarbeitung eines vergangenen kollektiven Unrechts (wie bei den Menschheitsverbrechen des zwanzigsten Jahrhunderts)“ beschrieben; sie „haben eine besondere Bindekraft und Autorität; [...] historische Bedeutung und zugleich emotionale Identifikationskraft.“ (Forst 2013: 14). Alle diese Merkmale treffen auf Arendts Hinweise zum Vorgehen im Totalitarismusbuch zu. Die erste Funktion des Erzählens ist es, mit den nationalsozialistischen Gräueltaten umzugehen. Sie in einer verständlichen Geste der Hilflosigkeit dem Schweigen anheimfallen zu lassen, wie es Lyotard oben beschreibt, wäre für Arendt keine Option. Viel eher befindet sie sich in Einklang mit Paul Celans (1983: 185f.) Schilderung über die Kraft der Sprache selbst in den finstersten Zeiten¹⁵³:

„Erreichbar, nah und unverloren blieb inmitten der Verluste dies eine: die Sprache. Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem. Aber sie mußte nun hindurchgehen durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten, hindurchgehen durch furchtbares Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede. Sie ging hindurch und gab keine Worte her für das, was geschah; aber sie ging durch dieses Geschehen. Ging hindurch und durfte wieder zutage treten, ‚angereichert‘ von all dem. In dieser Sprache habe ich, in jenen Jahren und in den Jahren nachher, Gedichte zu schreiben versucht: um zu sprechen, um mich zu orientieren, um zu erkunden, wo ich mich befand und wohin es mit mir wollte, um mir Wirklichkeit zu entwerfen.“

Historiker_innen befinden sich im Allgemeinen, aber insbesondere in Bezug auf die totalitäre Schreckensherrschaft in einem Dilemma: Wie sollen sie sich zur Vergangenheit verhalten? Benjamin (ÜBG 697) stellt diesen Zwiespalt anhand der Bildlichkeit des Engels der Geschichte dar:

„Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“ (ÜBG 697f.)

Hier bezieht er sich auf den Aphorismus „Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet“ (Schlegel 1970: 33).¹⁵⁴ Knapp 100 Jahre nach Schlegel nimmt Benjamin ihn in seinen geschichtsphilosophischen Thesen auf:

„Der Historiker ist ein rückwärts gewandter Prophet. Er erschaut seine eigne Zeit im Medium von verflossenen Verhängnissen. Damit ist es dann freilich um die Gemächlichkeit des Erzählens für ihn geschehen.“ (ÜBG-NV 1250).

¹⁵³Vgl. auch Arendts eigenes Plädoyer für die Unverbrüchlichkeit der (Mutter)Sprache, IWV 60f.

¹⁵⁴Dieser findet sich erstmals 1798 bei Friedrich Schlegel in seinen *Schriften zur Literatur*, und dann 1844 bei Kierkegaard (1985: 76) in den *Philosophischen Brocken*.

Eine ähnliche Überzeugung lässt sich bei Arendt erkennen, wenn sie vom „rückwärts gekehrten Blick des Geschichtsschreibers“ spricht, der die „Resultate menschlichen Handelns“ (VA 240) für seine Mitmenschen verfügbar macht. Erst so kann das Handeln seiner ureigensten Funktion gerecht werden: dass es nämlich im Gegensatz zu Arbeiten und Herstellen als einzige Tätigkeitsform „die Bedingungen [schafft] für eine Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte“ (VA 18). Arendt zeigt sich hier weit weniger pessimistisch als Benjamin. Bei ihr blicken Historiker_innen nicht hilflos zurück und werden vom Sturm der Zeiten mitgerissen. Sie beschäftigen sich mit dem Trümmerhaufen, den sie wahrnehmen, und versuchen, ihn zur Ausgangsbasis einer neuen Gesellschaft zu machen.¹⁵⁵ Erst wenn das Handeln abgeschlossen ist, können die Historiker_innen durch ihre Erzählungen versuchen, dem Geschehenen einen Sinn zu verleihen.

„In der Hand des Historikers werden die von den Handelnden selbst erstatteten Berichte und Memoiren zum Quellenmaterial, das auf seine Relevanz und Glaubwürdigkeit im Ganzen erst geprüft werden muß, [...], weil die eigentliche Signifikanz dieser Absichten, Ziele und Motive ja erst erscheint, wenn das Gesamtgewebe, in das sie schlugen, halbwegs bekannt ist. Daher können es die von den Handelnden selbst erstatteten Rechenschaftsberichte an Bedeutungsfülle kaum je mit der Geschichte aufnehmen, die sich dem rückwärts gekehrten Blick des Geschichtsschreibers und Geschichtenerzählers enthüllt. [...] So sind erzählbare Geschichten zwar die einzigen eindeutig-handgreiflichen Resultate menschlichen Handelns, aber es ist nicht der Handelnde, der die von ihm verursachten Geschichte als Geschichte erkennt und erzählt, sondern der am Handeln ganz unbeteiligte Erzähler.“ (VA 240f.)

Der Begriff *Erzähler* am Ende von Arendts Ausführungen ist nicht zufällig gewählt. Historiker_innen sind bei ihr immer auch Erzähler_innen. Das gibt ihnen gewisse Freiheiten, wie Ricœur (1983b: 105) auf den Punkt bringt:

„C'est comme si la récollection inversait l'ordre dit ‚naturel‘ du temps. En lisant la fin dans le commencement et le commencement dans la fin, nous apprenons aussi à lire le temps lui-même à rebours“¹⁵⁶.

Genau darum geht es auch Arendt: Wie sie in ihrer Entgegnung an Eric Voegelin (vgl. AR, vgl. auch III 2.1.1) betont, will sie mit der Chronologie abschließen. Es gibt nicht die eine Geschichte, die von den Anfängen des Menschseins bis zu unseren Tagen linear verläuft. Ihr Ablauf ist vielfach gebrochen und ohne jegliche Zwangsläufigkeit. Es könnte immer auch anders kommen (vgl. WuP 344). Der gnadenlosen Abschaffung jeglicher Pluralität durch das *eiserne Band des Terrors* (vgl. I 3) setzt Arendt eine Vielzahl von Herangehensweisen, Quellen und Stimmen entgegen, die der irreduziblen Pluralität der menschlichen Erfahrungen entspricht.

Narrative Ansätze in der politischen Philosophie: Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei Arendt und Shklar

Arendts Ansatz ist an manchen Stellen derart unorthodox, dass selbst Denker_innen, mit denen sie eigentlich gemeinsam Stellung im Feld des narrativen Vorgehens bezieht, äußerst scharfe Kritik an Teilen ihres Werkes üben. Dies soll die folgende Gegenüberstellung mit Judith Shklar zeigen. Wenn es um das narrative Vorgehen bei Arendt geht, werden häufig

¹⁵⁵Agamben (1999: 104-118) ist also näher bei Benjamin als Arendt, wenn er in *Melancholy Angel* das zerstörende Element in den Vordergrund rückt.

Martha Nussbaum oder Michael Walzer als Referenzdenker_innen genannt (vgl. z.B. Disch 1994, Straßenberger 2006). Mir erscheint jedoch der unüblichere Vergleich mit Shklar gewinnbringender. Axel Honneth (2013: 7) weist auf wichtige biographische Gemeinsamkeiten hin: Zwei Jüdinnen aus dem Baltikum, die vom NS-Regime in das Exil in die Vereinigten Staaten gedrängt wurden und später dort zwar wissenschaftliche Erfolge feiern konnten. Dennoch fanden sie sich immer wieder in die Rolle der ‚Ausnahmefrau‘ und verblieben grundsätzlich bewusst in der *paria*-Existenz. Diese Stellung lade beide zu unkonventionellen Herangehensweisen ein:

„Am offensichtlichsten treten die Gemeinsamkeiten dort zu Tage, wo die nie ganz verlorene Randstellung im akademischen Wissenschaftssystem die beiden hochbegabten Frauen dazu ermutigt hat, Schreibweisen und Begründungsmuster zu entwickeln, die sich nicht dem damals herrschenden Kanon der politischen Philosophie fügten; sowohl Hannah Arendt als auch Judith Shklar erweisen sich in ihren politisch-philosophischen Abhandlungen stets auch als große Erzählerinnen, belegen ihre Argumente häufig mit minutiösen Schilderungen von historischen Vorgängen und scheuen selbst davor nicht zurück, in normativen Zusammenhängen auf die Rolle von persönlichen Charaktereigenschaften, von individuellen Tugenden und Lasten, abzuheben.“ (Honneth 2013: 8f.)

Beide Emigrantinnen beschäftigten sich ausführlich mit der amerikanischen Geschichte (vgl. Bajohr 2014: 312-31). Allerdings setzen sie innerhalb dieser Thematik völlig unterschiedliche Schwerpunkte.¹⁵⁷ Man merkt den Ausführungen beider Denkerinnen die grundlegende Dankbarkeit für die neue Heimat an; ihr vordergründiger Pessimismus paart sich mit einer leisen Hoffnung. Beide akzentuieren bzw. erzählen jeweils verschiedene Narrative über die Gründungszeit der amerikanischen Republik. Beide bewegen sich innerhalb der historischen Fakten, heben aber verschiedene Stimmen aus der Vielzahl von Erzählungen über die Ereignisse dieser Zeit heraus (vgl. III 1.3: Bedeutung der Pluralität der Perspektiven). Diese unterschiedliche Schwerpunktsetzung erklärt zum Teil Shklars harsche Kritik an Arendts historischen Schriften: Sowohl ihre Idealisierung der griechischen *polis* („no one ever had a worse case of Athens-worship than Arendt“, Shklar 1998a: 369) und der Amerikanischen Revolution („she also appreciated American democracy, though it cannot be said that she understood it particularly well“, Shklar 1998a: 371) als auch ihre Beschreibung der Ereignisse in *Eichmann in Jerusalem* („[it] is less than certain that Arendt knew what she was talking about“, Shklar 1998a: 373) seien historisch wenig fundiert. Sogar von den methodischen Vorzügen des Erzählens für die politische Theorie grundsätzlich überzeugte Kritiker_innen¹⁵⁸ sind also unter Umständen entsetzt über den allzu liberalen Umgang mit Geschichte und Geschichten. Erschwerend hinzu kommt der schwere, traditionell philosophisch anmutende Duktus, dessen sich Arendt in vielen Werken, insb. in der *Vita activa* bedient. Dieser lässt zunächst kein un-

156„Es ist, als drehte die erinnernde Sammlung die sogenannte ‚natürliche‘ Zeitenordnung um. Indem wir das Ende im Anfang und den Anfang im Ende lesen, lernen wir es auch, die Zeit selbst gegen den Strich zu lesen“ (Ricoeur 1988: 109).

157Arendt betont die Bedeutung der Republikgründung, bei Shklar stehen Sklaverei und Bürgerrechtsdebatte im Mittelpunkt, erwiesenermaßen ein blinder Fleck in Arendts Darstellungen. Ihre unglücklichen Einlassungen zu Little Rock erkennt sie später immerhin als falsch an. Sie gesteht ein, dass es sich bei den Eltern, die ihre Kinder in die nicht-segregierten Schulen schicken, nicht um *parvenus* handelt, sondern dass genuin politische Forderungen hinter ihrem Handeln stehen (vgl. Shklar 1998a: 373).

158Einige methodologische Aussagen Shklars zur Narration werden in III 2.2 detaillierter ausgeführt und in Bezug zu Arendts Werk gesetzt.

konventionelles erzählerisches Vorgehen erwarten.¹⁵⁹ Ein anderes Register stand Arendt aber offensichtlich nicht zur Verfügung, wenn sie sich mit politisch-philosophischen Themen beschäftigte – anders als z.B. in den biographischen Essays. Hierzu passt auch Shklars viel wohlwollendere Aussage (1998a: 372) über die Portraits aus *Menschen in finsternen Zeiten* (v.a. ID und RL), die sie als „wonderful biographies“ bezeichnete.

An anderer Stelle stellt Shklar (1998a: 367f.) gerade Arendts narrative Herangehensweise positiv heraus:

„The last part of the book is not an account of what actually went on in the Nazi and Soviet concentration camps – one need only compare it to any reliable historical work on the subject. What she does offer is quite different. It is an illustration of the post-Nietzschean world of ‚nothingness.‘ The camps are the places of terror with no exits, where nothing normal remains. They are reality inverted.“

Obwohl *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* kein Bericht über die tatsächlichen Vorgänge in den Konzentrationslagern sei, trage das Buch auf einer anderen Ebene doch viel zum Verständnis bei – mehr vielleicht, als es die reinen Fakten leisten könnten. Wenn sie Arendt als Monumentalhistorikerin im Sinne Nietzsches auffasst (vgl. auch III 2.2.1), klingt auch Shklars Kritik am Umgang mit den historischen Tatsachen viel vorsichtiger:

„There is no point in denying that Miss Arendt, like every other monumental historian, on occasion made remarks about the past that, strictly speaking, were just not so“ (Shklar 1998b: 355).

Es steht nicht mehr der als möglicherweise zweifelhaft betrachtete historische Gehalt im Mittelpunkt, sondern Arendts Intention: Geschichten über Geschichte sollen einen neuen Blickwinkel auf die Geschichte ermöglichen:

„Arendt meant to invite us to think about history in a special way“ (Shklar 1998b: 358).

Saul Friedländer: Erzähler wider Willen – Die Notwendigkeit einer neuen Erzählung

Friedländer verstand sich zunächst nicht als narrativer Historiker. Dennoch erkennt auch er die Notwendigkeit einer neuen Darstellungsweise, um den Dilemmata gerecht zu werden, die sich bei der Darstellung der Shoah auftun:

„Es mag ungewöhnlich sein, bei der Erörterung eines historischen Projekts, bei dem per definitionem alle Aufmerksamkeit der Begriffsbildung und Interpretation gelten sollte, Problemen der Erzählung Raum zu geben. Tatsächlich aber hätten diese Schwierigkeiten mein Unternehmen beinahe zum Scheitern gebracht. [...] Keine allgemeine Geschichte des Holocaust kann der Interaktion dieser Vielfalt von Elementen gerecht werden, wenn sie diese nach Art eines Lehrbuchs isoliert nebeneinander darstellt. [...] Plötzliche Schnitte in der Erzählung, gefolgt von abrupten Perspektivwechseln, sind Verfahrensweisen, die im Film, aber kaum in der Geschichtsschreibung üblich sind. Ich habe mich jedoch entschlossen, diese Methoden in meiner Arbeit zu verwenden, weil sie die einzig mögliche Lösung für ein anders nicht zu lösendes Dilemma darstellen.“ (Friedländer 2007: 18f.)

Das Dilemma besteht für ihn, wie für die meisten der bereits angeführten Denker_innen darin, dass angesichts der Unangemessenheit der traditionellen Zugänge eine neue Darstellungsweise gefunden und etabliert werden muss, die Wissenschaftlichkeit aber nicht darunter leiden soll (vgl. Friedländer 1993: x). Die reine Darstellung der Fakten reicht hier nicht aus:

¹⁵⁹Tatsächlich könnte man aber sogar argumentieren, Arendt betreibe auch hier fragmentarisches Erzählen im Sinne Benjamins (vgl. III 2.2.2), da sie hier dessen „Kunst, ohne Anführungszeichen zu zitieren“ (PW-N 572) ausübt. Sie reiht verschiedene Anspielungen auf diverse Philosophen aneinander, ohne sich direkt auf sie zu beziehen, so dass es philosophiegeschichtlich weniger bewanderten Leser_innen sehr schwer fällt, ihren Ausführungen zu folgen.

„Eine Gesamtgeschichte des nationalsozialistischen Judenmords muss mehr leisten, denn sie kann andererseits nur dann moralisch bestehen, wenn sie die Illusion geschichtswissenschaftlicher Kontrolle und Normalisierung vermeidet, mit der sich Historiker die Vergangenheit gewöhnlich aneignen. Friedländer war auf der Suche nach einem narrativen Format, das zugleich erklärt und verstört.“ (Kansteiner 2013: 20f.)

Der Ausweg aus dem Dilemma besteht für Friedländer in o.g. Techniken, die nicht nur dem Arsenal der Filmemacher_innen entstammen, sondern ebenso dem Repertoire der Erzähler_innen und die durchaus Ähnlichkeiten zu Arendts gerade vorgestellter Vorgehensweise aufweisen. Zudem ist die Pluralität der Perspektiven auch für Friedländers Erzählen unerlässlich, gerade wenn es um die Darstellung der Shoah geht.

„Keine allgemeine Geschichte des Holocaust kann der Interaktion dieser Vielfalt von Elementen gerecht werden, wenn sie diese nach Art eines Lehrbuchs isoliert nebeneinander darstellt.“ (Friedländer 2003: 18)

Daher muss es sich immer um eine integrierte Geschichtsschreibung handeln. Sie wird vielen Perspektiven gerecht, ohne dabei vereinheitlichend zu wirken. So können möglichst viele Facetten der deutschen, europäischen und jüdischen Perspektiven abgebildet werden und es ergibt sich ein differenziertes Bild (vgl. Friedländer 2006: 14).

Anders als Arendt, die auch den Bruch mit der Chronologie als wichtiges erzählerisches Mittel nach dem Traditionsbruch erkennt (s.o, vgl. auch III 2.1.1), betont Friedländer (2007: 19), sein „Projekt [erzwingt] [...] eine Rückkehr zur Chronik [...]. [als] einzige Zuflucht“, nachdem andere Interpretationsrahmen für unzulänglich befunden worden waren. Die Chronologie schließt aber parteiische Interpretationen nicht aus. Bei genauerem Hinschauen hat diese Chronologie nicht mehr viel mit der klassischen Linearität zu tun: Kansteiner (2013: 20) stellt fest, dass Friedländer „die Grundparameter geschichtswissenschaftlichen Erzählens – Zeit, Raum und Kausalität – so manipuliert, dass sie beginnen, sich selbst zu relativieren.“ Der äußere Rahmen des Buches (*Die Jahre der Vernichtung*) ist chronologisch: Die Geschichte erstreckt sich vom 1. September 1939 bis zum 1. Mai 1945. Die Leser_innen treffen jedoch auf eine so große Vielfalt an Schauplätzen, Personen und Handlungssträngen, dass statt „chronologischer Geradlinigkeit“ schnell ein „in verschiedene Richtungen verweisende[s] [...] Netz“ (Kansteiner 2013: 23) dominiert. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang das 5. Kapitel: Hier werden einige Wochen im Herbst 1941 mehrmals hintereinander durchlebt: aus Hitlers Perspektive, aus der Sicht der jüdischen Opfer, durch die Brille des deutschen Oberkommandos und schließlich vom Standpunkt Goebbels', Roosevelts und Charles Lindberghs. Dieses Vorgehen hat eine ambivalente Wirkung auf die Leser_innen:

„Während einerseits kein zeitlicher Fortschritt erzielt zu werden scheint, springt die erzählte Zeit andererseits in rasantem Tempo hin und her. Die Zeit tritt hektisch auf der Stelle.“ (Kansteiner 2013: 23).

Ein weiteres eindrückliches Beispiel ist die Rolle Reinhard Heydrichs im Buch, der teilweise „in der unfreiwilligen Rolle eines Zombies“ erscheint:

„Er stirbt zum ersten Mal auf Seite 349, lebt wieder auf Seite 352, ist tot auf Seite 357, lebt auf den Seiten 362, 367 und 368, stirbt noch einmal auf Seite 374, lebt wieder auf Seite 377 und wird nie wieder erwähnt.“ (Kansteiner 2013: 24)

Chronologie wird hier nicht zum Normalfall, sondern zum Stilmittel. Kansteiner interpretiert dies so, dass der instabilen Opfer-Zeit, die Hektik und Ausweglosigkeit symbolisiert, eine lineare Täter-Zeit entgegensteht. Diese kommt jedoch nur einmal im Buch zum Tragen:

Über zehn Seiten hinweg werden Hitlers antisemitische Ausfälligkeiten über den Zeitraum vom 2. Oktober bis zum 31. Dezember 1941 in aller Ausführlichkeit und strikter Chronologie nachvollzogen (vgl. Kansteiner 2013: 24). Neben der zeitlichen Achse lassen sich bei Friedländer auch auf anderen Ebenen diverse Brüche feststellen. Um alternative Deutungen einzuführen und gezogene Schlüsse zu hinterfragen, kommt es immer wieder zu einem schnellen Hin- und Herspringen zwischen Orten und Perspektiven:

„Amsterdam nach Vilnius, wieder Amsterdam, wieder Vilnius, Westerbork, Amsterdam, Theresienstadt, Paris, Theresienstadt, Dresden, Warschau, London, [...] mit zusätzlichen Verweisen auf Westeuropa, Palästina, Draney, Sobibor, Belgien, Chelmo und die Schweiz. Viele dieser Orte werden durch thematisch schlüssig angeordnete Tagebuchzitate markiert, aber trotzdem stellt sich ein Gefühl gehetzter Unübersichtlichkeit ein, das die Verunsicherung der Opfer widerspiegelt.“ (Kansteiner 2013: 23)

Wie bei Arendt auch sind die Brüche in der Erzählperspektive also keinesfalls als Ausdruck postmoderner Beliebigkeit anzusehen. Die schwere Kalkulierbarkeit des Textes – „Der Leser kann nicht vorhersehen, welche Personen und Orte ihm auf der nächsten Seite begegnen werden, ob die Zeit sich vorwärts oder rückwärts bewegen wird und Heydrich lebt oder stirbt“ (Kansteiner 2013: 25) – ist vom Autor gewollt. Die Leser_innen werden dadurch gleichsam entwurzelt und können zumindest einen minimalen Einblick in die Gefühlswelt der Opfer erlangen.¹⁶⁰

James E. Young ist etwas skeptischer gegenüber den Stimmen der Opfer und der narrativen Vorgehensweise im Allgemeinen. Aber auch er kann nicht leugnen, dass die Stimmen der professionellen Historiker_innen im Hinblick auf die Shoah nicht ausreichen. Zudem bewegt er sich – ohne sie überbrücken zu wollen – in der Kluft zwischen Gedächtnis und Geschichte (vgl. III 1.1), „zwischen der ‚tiefen Erinnerung‘ des Überlebenden und der geschichtswissenschaftlichen Analyse“ (Young 2001: 45). Neben der Erinnerung der Augenzeug_innen ist dafür auch die „persönliche Stimme des Historikers“ (Young 2001: 52) nötig – wiederum ein Bekenntnis gegen *sine ira et studio*. Young (2001: 53) fasst zusammen:

„Die Historiker haben es bislang ängstlich vermieden, Zeichen ihrer eigenen Handschrift, ihrer Subjektivität, erkennbar werden zu lassen, und gegenüber den Schwächen des Gedächtnisses, die die Augenzeugen zeigen, sind sie völlig intolerant. Im Falle Friedländers jedenfalls führt der Einbezug solcher Stimmen in die Geschichte zu keinerlei Abstrich an wissenschaftlichen Standards, sondern ganz im Gegenteil zu deren Präzisierung.“

So wird auch eine spezifische *déformation professionnelle* der Historiker_innen im Umgang mit den Zeitzeug_innen vermieden: Historiker_innen legen den Augenzeugen oft ihre Interpretation in den Mund oder bringen sie von wissenschaftlich ‚inkorrekten‘ Statements ab. Damit „verzichten sie leichtfertig auf den Wert, den auch irrige Wahrnehmungen für das Verstehen haben – für ein Verstehen zum Beispiel, warum die Betroffenen sich so oder so verhalten haben.“ (Young 2001: 58) Auch Schweigen oder Fehlperzeptionen von Augenzeug_innen und Historiker_innen können einen Erkenntniswert haben.¹⁶¹

So nachvollziehbar die Gründe sein mögen, die die Vertreter_innen der Nichterzähl- oder Nichtrepräsentierbarkeitsthese vorbringen, lässt sich doch festhalten, dass ein Erzählen über

160Zur Illustration finden sich einige Beispiele für Friedländers Erzähltechnik in Anhang 1.

161Dies trifft z.B. auch auf Arendts Eichmann-Interpretation zu. Auch wenn Eichmann ein schlecht gewähltes Beispiel darstellt, so ist die Frage nach der Banalität des Bösen doch bis heute eine heiß diskutierte Frage der Moralphilosophie (vgl. Newmark 2016c: 105f.).

die Shoah allen Schwierigkeiten zum Trotz grundsätzlich möglich ist und auch sein muss, um einen Neuanfang zu ermöglichen. Bestimmte Bereiche – Fulda (2013: 146) spricht vom „Transzendenzbereich“ – entziehen sich jedoch der Erzählbarkeit: Diese Bereiche zu akzeptieren und zuzugeben, dass sich die ‚Wahrheit‘ zumindest in Teilen entzieht und damit auch eine notwendige Leerstelle bzw. Unbestimmtheit in der Darstellung anzuerkennen, ist die Herausforderung für die Geschichtsschreibung.

2. Von der Notwendigkeit narrativer Verfahren: Elemente und Ursprünge von Arendts Erzählphilosophie

Traditionellerweise wurde das Erzählen seit der Antike als eine wichtige Strategie angesehen, um die Kontingenz des Erlebten und Erfahrenen zu mildern und den Geschehnissen Zusammenhang und Sinn zu verleihen.¹⁶² Wir haben gesehen, dass es Arendt nach dem von ihr so eindeutig konstatierten Traditionsbruch nicht mehr darum gehen kann. Es gibt keinen Weg zurück in die gute alte Zeit, in die vertrauten und ausgetretenen Pfade. Allerdings darf der Traditionsbruch auch nicht in die Sackgasse der Resignation führen. Beide Optionen sind Arendt gleichermaßen fremd. Ich verstehe den Sinn des Erzählens bei Arendt daher nicht auf diese klassische Weise, wie schon bisherigen Ausführungen (III 1) deutlich machen. Im Gegenteil begreife ich ihr Vorgehen entgegengesetzt zu den gängigen Intuitionen, die sich mit dem Erzählen und gerade auch mit dem historischen Erzählen verbinden: Die Bewältigung von Kontingenzerfahrungen zur Schaffung von Kohärenz und Kausalität ist eine Vorstellung, die dem Arendtschen Projekt des Erzählens diametral entgegensteht. Den „Schmerz der Diskontinuität zu lindern“ (Gebhardt 2014b: 227) liegt nicht im Bereich des Möglichen, wenn man das Konzept des Traditionsbruchs ernst nimmt. Paradoxerweise ist das einzig Stabile der Neuanfang (vgl. IV 3.2) – auch dieser Hoffnungsschimmer gestaltet sich folglich stets prekär und kontingent. Arendt will und kann keine klare *Moral von der Geschichte* präsentieren¹⁶³, sondern setzt sich auf vielschichtige Weise mit Vergangenheit und Gegenwart auseinander. Statt einer ihrer Ansicht nach falschen Einheitlichkeit oder Teleologie der Geschichte soll die Pluralität der möglichen Perspektiven auf das Geschehene hervorgehoben werden.

162Paradigmatisch dafür ist die Definition von Bergem (2014: 31): „Die Unübersichtlichkeit (lebens-)geschichtlicher Erlebnisse und die mit ihnen verbundenen Kontingenzerfahrungen werden in den Prozessen ihrer narrativen Wahrnehmung und Verarbeitung zu Verständlichkeit, Plausibilität und Zielgerichtetheit transformiert. Der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit kommen somit erst durch ihre narrative Erfassung und Gestaltung die Kohärenz, Kausalität und Sinnhaftigkeit einer Geschichte zu.“

163Vgl. Luban 1983: 241f.: „When Arendt speaks of narration, she speaks of an activity of storytelling in which the stories carry with them no statable lesson.“

2.1. Typologische Überlegungen: Drei Funktionen des Erzählens

Um die Besonderheiten von Arendts Erzählweise zu verdeutlichen, möchte ich im Folgenden drei Funktionen darstellen, die das Erzählen ab *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* erfüllt¹⁶⁴: destruierende, tradierende und verstehende Funktion. Diese Typologie geht nicht mit dem Anspruch einher, Arendts Vorstellungen vom Erzählen im Ganzen abzubilden oder eine Matrix zu gewinnen, auf deren Basis sich das Werk im Ganzen erschlüsse. Es geht nicht darum, isoliert aufzuzählen, was Erzählen bei Arendt alles leisten kann. Stattdessen soll erklärt werden, wie es zu narrativen Vorgehensweisen überhaupt gekommen ist und wie diese Modi zusammenhängen. Daher kann keine starre Einteilung in bestimmte Arten zu erzählen gemeint sein und auch nicht die ebenso starre Gleichsetzung bestimmter Werke mit bestimmten Erzählweisen. Solch eine Aufteilung wäre nicht möglich; die Erzählweisen greifen ineinander, ergänzen sich und sind über das Gesamtwerk hinweg an verschiedenen Stellen immer wieder erkennbar. So wie es keine chronologische Abfolge von Politik und Philosophie gibt (vgl. II 4.3), lässt sich also auch keine chronologische Abfolge der Erzählweisen feststellen.

2.1.1. Die destruierende Funktion

Am unmittelbarsten aus dem Traditionsbruch und der Totalitarismuserfahrung erschließt sich die destruierende Funktion¹⁶⁵ des Erzählens: In Opposition zu Adorno¹⁶⁶ ([1951] 1977: 30: „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch“) stellt Arendt fest: Gerade nach Auschwitz muss gedichtet bzw. auch außerhalb der Literatur mit erzählerischen Darstellungsformen gearbeitet werden. Die grundlegende Gefahr einer Ästhetisierung oder falschen Sinnzuschreibung sieht sie im Gegensatz zu Adorno ([1962] 1974: 423f.) in literarischen Darstellungsformen der Shoah nicht. Sicher hat Arendt sich mit ähnlichen Gedanken getragen wie Adorno (1973: 355) – „ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen.“ Gerade darin könnte eine Motivation für die Radikalität ihres erzählerischen Ansatzes in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* und *Eichmann in Jerusalem* liegen. Einen Schuldkomplex zu konstatieren, wie es Mein (2008: 233¹⁶⁷) für viele Überlebende der Shoah annimmt, würde sicher zu weit führen. Die Bedeutung des Erzählens bei der Bewältigung derart traumatischer Ereignisse darf aber keinesfalls unterschätzt werden. Es verdient sicher Aufmerksamkeit, dass gerade

164Dabei handelt es sich um die Weiterentwicklung und Ausarbeitung einer Typologie, die ich in Grundzügen in Morgenstern 2014a: 193-204 entworfen habe.

165Hier soll bewusst nicht von Dekonstruktion oder Dekonstruktivismus die Rede sein, da Arendt hier nicht methodisch in die Nähe von Theoretikern wie Derrida gerückt werden soll, auch wenn sich hier durchaus interessante Bezüge herstellen ließen.

166In den letzten Jahren lässt sich in der Forschung ein wachsendes Interesse an möglichen Affinitäten zwischen Arendt und Adorno feststellen (vgl. z.B. Auer/ Rensmann/ Schulze Wessel 2003, Weissberg 2011, Rensmann/ Gandesha 2012). Die Frage der Narrativität in der Verarbeitung des Traumas der Shoah wird dabei jedoch kaum thematisiert (am ehesten noch in Rensmann 2003).

167„In manchen [...] Fällen können die Verschonten ihre ‚Schuld‘ nur im Modus beständiger Narration ertragen.“

Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft und *Eichmann in Jerusalem* – die zwei Werke, die sich explizit mit der Shoah auseinandersetzen – am deutlichsten die Strategie der Destruktion benutzen. Auch wenn das erste als zu passioniert und pathetisch und das zweite als herz- und taktlos kritisiert wurde, wurden beide in derselben Absicht geschrieben: Aufräumen mit Einheitlichkeit, Logik und Kohärenz, da diese dem Gegenstand nicht gerecht werden.

Es soll also nicht die angeblich heile Welt vor Auschwitz wiederhergestellt werden. Dass es für Arendt keinen Weg zurück gibt, wurde bereits ausführlich thematisiert (vgl. II 4). Vielmehr soll das Grauen des Geschehenen so greifbar wie möglich werden. Klassische Philosophie und Metaphysik funktionieren hier nicht mehr: Weder können sie dieses Grauen in Kategorien fassen noch eine logische oder kohärente Struktur darin aufdecken. Erzählen nach Auschwitz muss der brutalen Realität ins Auge schauen, es darf ihr nicht ausweichen, sondern muss sich radikal mit ihr auseinandersetzen.¹⁶⁸ Dabei stößt das rückblickende Erzählen auf ein grundlegendes Problem: Geschichtsschreibung hat es in der Regel damit zu tun, ihren Gegenstand zu konservieren und zu bewahren – „all historiography is necessarily salvation and frequently justification“ (AR 77). Im Falle der nationalsozialistischen Herrschaft konnte es darum natürlich nicht gehen, weswegen Arendt sich vor ein entscheidendes methodisches Problem gestellt sah:

„how to write historically about something [...] which I did not want to conserve but on the contrary felt engaged to destroy.“ (AR 77)

Es geht also beim Erzählen – über die Shoah, aber grundsätzlich auch über viele andere Themen und Ereignisse – darum, den Kontext, in dem sich diese Ereignisse zutragen, nicht als unbefragten Hintergrund des Geschehens zu betrachten. Er muss immer kritisch hinterfragt und falls nötig zertrümmert werden. Diese Absicht zeigt sich auch in Arendts Aussagen zu ihrem Wissenschaftsverständnis:

„Ich bin eindeutig denen beigetreten, die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und die Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit ihren Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren. Eine solche Demontage ist nur möglich, wenn man davon ausgeht, daß der Faden der Tradition gerissen sei und wir ihn nicht erneuern können.“ (LG I 207; vgl. auch II 3.1, 3.3)

Dieses Destruieren-Wollen bleibt nicht bei allgemeinen methodologischen Absichtserklärungen stehen. Es spiegelt sich auch in der konkreten Vorgehensweise wider: Schon die harmlos wirkende, von den meisten Historiker_innen angestrebte strikte Aufrechterhaltung der Chronologie erscheint Arendt verdächtig (vgl. AR 77, vgl. auch III 1.4) – könnte sie doch als Indiz für eine geschichtsdeterministische Kausalität der Abläufe gelesen werden. Um diesem Verdacht zu entgehen, betont Arendt, dass sie sich mit Elementen (*elements*), keinesfalls mit Ursachen (*causes*) des Totalitarismus auseinandersetzt:

„The elements of totalitarianism form its origins if by origins we do not understand ‚causes‘. Causality, i.e. the factor of determination of a process of events in which always one event causes and can be explained by another, is probably an altogether alien and falsifying category in the realm of historical and political sciences. Elements by themselves never cause anything. They become origins of events if and

168Vgl. z.B. BWS 441: „Und wenn Sie vielleicht recht haben, dass es ein ‚abgewogenes Urteil‘ noch nicht geben kann, obwohl ich es bezweifle, so glaube ich, dass wir mit dieser Vergangenheit nur fertig werden können, wenn wir anfangen zu urteilen, und zwar kräftig.“

when they suddenly crystallize into fixed and defined forms. Then, and only then, can we trace their history backwards. The event illuminates its own past, but it can never be deduced from it.” (ONT, Bl.7)

Ein Geschichtsverständnis, das implizieren würde, dass sich der Totalitarismus zwangsläufig so ereignen musste, erscheint Arendt gefährlich, da es die Agierenden von jeglicher Verantwortung entbindet. Entsprechend muss das Erzählen derartige vermeintliche Gewissheiten zerstören. Nach dem Tod der Metanarrationen darf keinesfalls versucht werden, einen Kausalzusammenhang zwischen den einzelnen Erzählungen zu etablieren. Vielmehr muss der Fokus auf der Kontingenz des Geschehenen liegen: Die Geschichte (*story*) präsentiert sich als „etwas, das ohne Vorhergehendes beginnt, etwas, das ohne Nachfolgendes endet“ (Ricoeur 1986: 17). Narrative Geschichtsschreiber_innen nehmen keine einheitliche, fixe, unverrückbare Deutung der Historie vor, sondern beschreiben das Geschehene als *eine* Möglichkeit menschlichen Handelns unter anderen:

„Geschichte ist Erinnerung dessen, was war, und zugleich Illustration dessen, was sein kann und was aus dem Menschen werden kann“ (Leuschner 1980: 182).

Die Vorwürfe an Arendt, es mangle ihrem Buch an Kohärenz, verkennen also fundamental ihre Intention. Um der destruierenden Funktion gerecht zu werden, bemüht sich Arendt nicht um Analogieschlüsse, d.h. Anschlüsse an das Vergangene, sondern um Unterscheidungen, d.h. Abgrenzung.¹⁶⁹ Statt der Betonung von Kontinuitäten geht es Arendt darum, das Different, das Neue und damit auch immer die Möglichkeit zum Neubeginn (vgl. IV 3) herauszuheben.

Eine weitere Möglichkeit, speziell im Hinblick auf die Geschichtsschreibung von Nationalsozialismus und Shoah destruierend tätig zu werden, ist es, die gängigen Perspektiven umzudrehen und aus der Perspektive der Opfer zu erzählen (vgl. Diner 1987: 71, dazu auch Pfestroff 2002: 240f.) Auch Arendt könnte man in diese Richtung interpretieren, wenn man an das Cato-Zitat denkt, mit dem sie den ersten Teil von *Vom Leben des Geistes* abschließt:

„Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni“ (Die siegreiche Sache gefiel den Göttern, die unterlegene aber gefällt Cato).“ (LG I 212)

Zweifelloso richten sich Arendts *ira et studio* im Namen der Opfer gegen die Täter. Sie würde mit Pfestroff (2002: 241) übereinstimmen, dass „der Historiker [...] die Shoah nur dann angemessen beschreiben [kann], wenn sie in seiner Darstellung als monströse Katastrophe in den Blick kommt.“ Allerdings gilt es zu bedenken, dass die Opferperspektive für Arendt sicher eine wichtige, aber nicht die einzige Perspektive sein kann, aus der erzählt wird bzw. die in die Erzählung einfließen kann. Arendts Pluralitätsgebot gilt auch in ihrer Theorie und Praxis des Erzählens: Es geht ihr darum, falsche Einheitlichkeiten zu entlarven und in ihre pluralen Bestandteile zu zerlegen – durch das Aufzeigen von verschiedenen Perspektiven, Themen und Zugängen. Dazu sind möglicherweise nicht nur mehrere Perspektiven, sondern unter Umständen sogar mehrere Erzähler_innen nötig. So argumentiert Leora Bilsky (2001: 251f.), der den Wert der *competition* der *storytellers* hervorhebt (vgl. auch IV 3.1). In seinem Beispiel, dem Eichmann-Prozess, handelt es sich dabei um Arendt und den Chefankläger Gideon Hausner. Erst zwei unvereinbare Erzählungen machen ein unparteiliches Urteil möglich, das

¹⁶⁹Vgl. Bilsky 2001: 241: „Her tools were not analogies, but distinctions.“ Vgl. auch Benhabib (1996: 123), die Arendts *art of making distinctions* herausstellt.

vorhandene Vorurteile destruiert. Wolfgang Heuer (2011a) expliziert diese Konstellation der Erzähler_innen:

„Während der Ankläger Hausner die Geschichte zweiteilte und nur die klassische jüdische Geschichte erzählen wollte und auf die Erzählung der Opfer setzte, um die Bedeutung des Staates Israel zu unterstreichen, setzte Arendt auf eine Erzählung, die alle Fakten einschließen sollte, um nicht Lücken im kollektiven Gedächtnis durch Verschweigen oder Selbstbetrug entstehen zu lassen. Damit zielte sie auf eine umfassende historische Bewertung, die sich vor allem auf die neue Art der Verbrechen konzentrierte. Und sie ging über die partikularistische Sicht der Verbrechen am jüdischen Volk hinaus zu der der Verbrechen an der Menschheit, ohne eine ausschließlich universalistische Sicht einzunehmen.“

Grundsätzlich kann die Aufgabe der Multiperspektivität aber auch von einem einzigen Erzähler oder einer einzigen Erzählerin gewährleistet werden:

„Multiperspektivität heißt, Geschehnisse nicht einseitig aus nur einer Perspektive, beispielsweise der Täter oder der Opfer zu schildern, sondern stets aus mehreren. Das muß nicht auf verschiedene Erzähler verteilt sein, sondern kann auch von einem einzelnen Storyteller als Prinzip seiner Darstellung beherzigt werden. Der Erzähler, der diesem Postulat folgt, nimmt dann versuchsweise mehrere Standpunkte ein und versucht von ihnen aus, die historisch-politische Welt darzustellen und zu beurteilen.“ (König 2008: 621)

Dass auch unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Terrorherrschaft keine einheitliche Opfer- oder Täter_innenperspektive zu identifizieren ist (vgl. z.B. Pfestroff 2002: 240f.), ist für Arendt der historische und politische Normalfall: Es gibt keine einheitlichen Kollektivsubjekte, „die“ Jüdinnen und Juden, ebenso wenig wie „die“ Frauen oder „die“ Deutschen. Das erste der genannten Kollektivsubjekte destruiert Arendt in *Eichmann in Jerusalem* auf äußerst kontroverse Weise.¹⁷⁰ Annabel Herzog (2000: 13) erkennt darin einen Gegenentwurf zum *sine ira et studio*:

„Historical writing, namely writing from the point of view of the defeated, from the very inside of the catastrophe, is not apologetic writing; it is even contrary to apologetic writing. A display of the pain, the helplessness, and the hopelessness of the defeated, it reflects the catastrophe *without compassion* [Hervorh. K.M.]“

Gershom Scholem dagegen fordert gerade wegen der involvierten Emotionen „die altmodischste Art der sachlichen und gründlichen Behandlung“ (BWS 429f.). Für Arendts „Stil der Leichtherzigkeit“ hegt er „keine Sympathie. Er ist auf unvorstellbare Weise der Sache, ueber die sie sprechen, unangemessen.“ (BWS 430) Bei aller Kritik, die Arendts mittlerweile berühmt-berüchtigte Wendung von der *Banalität des Bösen* (vgl. z.B. EJ 56)¹⁷¹ hervorgerufen hat: Viel schärfer wurde sie für ihre Ausführungen zur Rolle der Judenräte angegriffen.¹⁷² Auch Scholems Entrüstung bezog sich in erster Linie auf Arendts Darstellung der Judenräte¹⁷³:

170Dass sie „keine unzweideutige und klare Schilderung des Holocaust“ (Rabinbach 2000: 39) geschrieben hatte, war ein weiterer Kritikpunkt an *Eichmann in Jerusalem*; ebenso wie der Mangel an Logik und Kohärenz bereits in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* negativ bewertet wurde.

171Zur detaillierten Einordnung dieser Phrase vgl. Bozzaro 2007.

172Vgl. z.B. Abel 1963. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass die Ausführungen über die Judenräte im ganzen Buch nur wenig Platz einnehmen – „in der ersten englischen Ausgabe nicht mehr als ein Dutzend von 312 Seiten“ (Elon 2000: 26; vgl. auch Grafton 2000: 69f.) – und für die Argumentation keine entscheidende Rolle spielen. Für eine eingehende Rezeption der Kontroverse vgl. Elon 2000, Rabinbach 2000 und Grafton 2000. Elon (2000:17) schreibt dazu: „Sie versetzte Anhänger der Linken und der Rechten in Aufregung. Junge und alte Literaten, Professoren, Publizisten und Gemeindefunktionäre in Amerika, in Israel, in Europa. Amerikaner, Israelis, Deutsche – alle fühlten sich durch Arendts Buch angegriffen.“

173„[I]ch will Ihnen nichts ueber die andere zentrale Frage Ihres Buches sagen, ueber die Schuld oder das Mass an Schuld, das Eichmann zukommt.“ (BWS 433)

„Warum [...] hinterlaesst Ihr Buch [...] solch Gefuehl der Bitterkeit und Scham, und zwar nicht ueber das Referierte, sondern ueber die Referentin? Warum ueberdeckt Ihr Referat so weithin das darin Vorgebrachte, das Sie doch mit recht dem Nachdenken empfehlen wollten? [...] Es ist der herzlose, ja oft geradezu haemische Ton, in dem diese, uns im wirklichen Herzen unseres Lebens angehende Sache, bei Ihnen abgehandelt wird. Es gibt in der juedischen Sprache etwas durchaus nicht zu definierendes und voellig konkretes, was die Juden Ahabath Israel nennen, Liebe zu den Juden. Davon ist bei Ihnen, liebe Hannah, wie bei so manchen Intellektuellen, die aus der deutschen Linken hervorgegangen sind¹⁷⁴, nichts zu merken.“ (BWS 429)

Auf den Vorwurf der mangelnden Liebe entgegnet sie:

„Sie haben völlig recht, dass ich eine solche ‚Liebe‘ nicht habe, und dies aus zwei Gründen: Erstens habe ich nie in meinem Leben ein Volk oder Kollektiv ‚geliebt‘, weder das deutsche noch das französische, noch das amerikanische, noch etwa die Arbeiterklasse oder sonst etwas in dieser Preislage. Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig.“ (BWS 439f.)

Ihre *Zugehörigkeit* zum jüdischen Volk stellt sie im Gegensatz zu ihrer *Liebe* zu diesem Volk als unhinterfragbare Tatsache dar, die immer Teil ihrer Existenz war (vgl. BWS 438f.¹⁷⁵).

Als „Herzlosigkeit“ (Elon 2000: 18), polemisch-ironische Verkürzung in allzu offensivem Stil¹⁷⁶, Unsensibilität¹⁷⁷ und Überheblichkeit¹⁷⁸ werden Arendts Ausführungen auch von anderen Interpret_innen klassifiziert. Im Gegensatz zu ihrer grundsätzlichen, über das Gesamtwerk hinweg immer wieder geäußerten Überzeugung wirke das Buch, als agiere es im Namen der einen absoluten Wahrheit (vgl. Elon 2000: 25). Die in Teilen durchaus berechtigte Kritik wurde durch vielfache Entgleisungen auf die persönliche Ebene überschattet und verunklart.¹⁷⁹ Anthony Grafton (2000: 59) erklärt die dahintersteckenden Befindlichkeiten:

„In der größten jüdischen Stadt der Welt, in der seriösesten, am besten redigierten Zeitschrift des Landes hatte eine Jüdin offenbar Verrat an den Juden begangen.“

Auf der anderen Seite ließ die aufgeheizte Stimmung auch Arendt immer wieder Verschwörung wittern (vgl. BWJ 558ff.; vgl. auch BWS 450, Grafton 2000: 62, 71f.). Die hitzige Kontroverse lässt die methodologische Bedeutung von *Eichmann in Jerusalem* in den Hintergrund treten: Das Buch kann als Paradebeispiel für das destruiierende Erzählen bei Arendt gelten. Durch die Etablierung einer Gegenerzählung, eines *counternarrative*¹⁸⁰, kann eine unerwartete

174Darauf antwortet Arendt: „Ich gehöre nicht zu den ‚Intellektuellen, die aus der deutschen Linken hervorgegangen sind‘. [...] Wenn ich überhaupt aus etwas ‚hervorgegangen‘ bin, so aus der deutschen Philosophie.“ (BWS 438).

175„Tatsache ist, dass ich nicht nur niemals so getan habe als sei ich etwas anderes als ich bin, ich habe niemals auch nur die Versuchung dazu verspürt. Es wäre mir vorgekommen wie zu sagen, dass ich ein Mann sei und nicht eine Frau, also verrückt.“ Vgl. auch IWV 52-55.

176„Hätte ihre Argumentation weniger schockiert, wenn Arendt, statt anzugreifen, Zweifel bekundet hätte?“ (Elon 2000: 24)

177„Hätte ihre Argumentation weniger schockierend gewirkt, wenn sie mehr Einfühlsamkeit oder Verständnis für die Funktionäre, die geblieben waren, gezeigt hätte?“ (Elon 2000: 24)

178„Deutsch-jüdische Arroganz“ (Rabinbach 2000: 36); „deutsch-jüdische Überheblichkeit in ihrer am wenigsten erträglichen Form“ (Grafton 2000: 71).

179Ziemlich differenziert beurteilt Hans Mommsen (2010: 27) das Buch: Arendt verkennt bzw. verschweigt den immensen psychischen Druck, unter dem die Räte standen. Sie möchte die Tätigkeit der Räte publik machen und erklären, bevor Eichmann sie zu seiner Verteidigung heranzieht und damit dem Antisemitismus Vorschub leistet (vgl. BWJ 453) Aber: „Mit der lapidaren Feststellung, daß ohne die Kooperation durch die jüdischen Funktionäre die ‚Endlösungs‘-Politik nicht in dem tatsächlichen Umfange hätte realisiert werden können, rührte Hannah Arendt an eine Tabu-Zone, die auch bis heute nicht voll aufgehellt und deren Erörterung von denjenigen, die die Katastrophe überlebt hatten, verständlicherweise als gefühllos und anmaßend betrachtet worden ist.“ (Mommsen 2010: 27f.)

180Auch Bilsky (2001: 232) betont die Rolle des *counternarrative* beim Destruieren des dominierenden Narrativs. Gleichzeitig weist die Etablierung einer Gegenerzählung bereits darauf hin, dass nicht nur destruiert, sondern auch etwas Konstruktives dagegestellt werden soll (vgl. III 2.1.2)

Perspektive in den Diskurs eingebracht werden. Die gängige Erzählung wird in der Zusammenschau vieler Partikularismen erweitert. Daher ist der Bruch mit der ausschließlichen Opferrolle der Jüdinnen und Juden, so problematisch er in vielerlei Hinsicht zu bewerten ist, notwendigerweise Teil von Arendts Strategie. Sie bricht mit allen Entitäten, destruiert jegliche Einheitlichkeit. Auf der anderen Seite räumt sich auch mit dem Topos *Alle Deutschen waren Täter* auf. Auch hier gibt es nicht nur eine Wahrheit. Sicher wurden von Deutschen die abscheulichsten Gräueltaten begangen. Diese Geschichten sind bekannt; sie sind von vielen Zeug_innen erzählt worden. Auch Arendt hat solche Geschichten im Repertoire und will keinesfalls ihre Bedeutung schmälern. Dennoch ist es ihr wichtig, hier gegenläufig zur gängigen Erzählweise andere Geschichten zu entdecken. So kommen während des Eichmann-Prozesses Geschichten an den Tag, die der klassischen Opfer-Täter_innen-Verteilung entgegenlaufen (vgl. EJ 343f.¹⁸¹). Sicherlich beziehen sich solche Geschichten auf Einzelfälle gegenüber einer Vielzahl grausamer Taten – aber auch sie sind für Arendt von Bedeutung:

„Wie vollkommen anders alles heute wäre, in diesem Gerichtssaal, in Israel, in Deutschland, in ganz Europa, vielleicht in allen Ländern der Welt, wenn es mehr solcher Geschichten zu erzählen gäbe.“ (EJ 345)

„Es wäre heute von größtem praktischen Nutzen für Deutschland, [...] wenn es mehr derartige Geschichten zu erzählen gäbe. Denn die Lehre solcher Geschichten ist einfach, ein jeder kann sie verstehen. Sie lautet, politisch gesprochen, daß unter den Bedingungen des Terrors die meisten Leute sich fügen, *einige aber nicht*.“ (EJ 346f.)

Im Auslöschen aller Geschichten, sowohl von guten als von bösen Taten, erkennt Arendt eine besondere Perfidität des NS-Regimes. Allerdings betont sie auch, dass diese Bemühungen, alles einzuebnen, vergebens seien:

„So tief ist keine Versenkung, daß alle Spuren vernichtet werden könnten, nichts Menschliches ist so vollkommen.; dazu gibt es zu viele Menschen in der Welt, um Vergessen endgültig zu machen. Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen.“ (EJ 346)

Durch derartige Beispiele von Menschlichkeit können einheitliche Rollenzuschreibungen durchbrochen werden. Trotz allen erlebten Grauens kann die Erkenntnis *Nicht alle waren Mörder* ein Weitermachen, ein gemeinsames Weiterleben nach der Katastrophe ermöglichen:

„Menschlich gesprochen ist mehr nicht vonnöten und kann vernünftigerweise nicht mehr verlangt werden, damit dieser Planet ein Ort bleibt, wo Menschen wohnen können.“ (EJ 347)

2.1.2. Die tradierende Funktion

Das Zertrümmern der Tradition durch die Zerstörung aller allzu großen Einheitlichkeiten kann nur der erste Schritt sein. Die unterstützende Etablierung von Gegenarrativen zeigt bereits an, dass der destruirenden eine rekonstruktive, tradierende Funktion zur Seite gestellt

¹⁸¹Hier berichtet Arendt vom ehemaligen Wehrmachtsfeldwebel Anton Schmidt, der von Herbst 1941 bis Frühjahr 1942 jüdischen Partisanen in Polen unentgeltlich mit gefälschten Papieren und Ausrüstung half. Er wurde im März 1942 verhaftet und hingerichtet. Friedländer (2006: 568f.) erzählt vom Waffen-SS-Offizier Kurt Gerstein, „gequälter Zeuge der Vernichtung, der vergeblich versucht hatte, die Welt zu informieren“ (siehe Anhang 1). Ihm widmet er ein ganzes Buch (Friedländer 1968), dessen Titel *Kurt Gerstein oder die Zweisplätigkeit des Guten* bereits deutlich macht, dass er damit einen Gegenentwurf zu Eichmann und der Banalität des Bösen setzen will.

werden muss.¹⁸² Der Erzähler oder die Erzählerin steht dabei vor beachtlichen Herausforderungen:

„In these precarious times, when genuine thought is corroded by the pedantry of experts as well as by the fear, contempt, and indifference of the masses, the interpreter's responsibility is enormous. He must explain the thoughts of wise men of old [...] and in such a way that the future is not stifled by excessive veneration for the past, or the past destroyed by the boredom of empty repetition, breeding impatience for the new.“ (Stern/Yarbrough 1978: 377)

Nicht-traditionelles historisches *Erzählen* ist noch immer möglich und notwendig: Bestimmte vergangene Erfahrungen müssen weiterhin der Nachwelt überliefert werden. Die Zerstörung der *Tradition* bedeutet also nicht den Ruin der *Vergangenheit*: Statt der *großen Erzählungen* werden nun viele kleine (Gegen)Erzählungen weitergegeben. Auch hier gilt wieder: „Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen“ (EJ 346). Die tradierende Funktion des Erzählens trägt nicht die Tradition, den Mainstream des Denkens, weiter. Stattdessen machen die Gegenerzählungen häufig marginalisierte Stimmen hörbar.¹⁸³ Das Erzählen soll kein einheitliches breites Bild zeichnen, sondern immer aus einer partikularen Perspektive heraus agieren. Die Beschäftigung mit der Historie dient keinesfalls als Selbstzweck oder gar zur Verklärung des Vergangenen. Vielmehr soll die Historikerin zur Grenzgängerin zwischen Vergangenheit und Gegenwart werden.

Die tradierende Funktion lässt sich exemplarisch an *Vita activa* und *Über die Revolution* zeigen.¹⁸⁴ *Vita activa* war und ist bis heute einer Vielzahl von Angriffen ausgesetzt: Das Buch sei antikefixiert und nostalgisch, es wolle eine überholte Matrix fortschreiben und werde den Realitäten des 20. bzw. 21. Jahrhunderts nicht mehr gerecht.¹⁸⁵ Arendts Schreibstil – ein schwerer, klassisch philosophisch anmutender Duktus, eine Vielzahl von Zitaten aus der traditionellen Philosophie von Platon bis Hegel – ist nicht dazu geeignet, derartige Vorwürfe zu entkräften. Doch es geht ihr um etwas Anderes: Keine aristotelischen Schemata werden tradiert, sondern die Erfahrung des Handelns. Auch diese stammt zwar aus der Antike, bietet aber viel bessere Anschlussmöglichkeiten an die Moderne. Hier knüpft Arendt an ihre Totalitarismustheorie an. Wenn sie im Totalitarismusbuch endet mit

„Initium ut esset, creatus est homo – ‚damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen‘, sagt Augustin. Dieser Anfang ist immer und überall da und bereit. Seine Kontinuität kann durch nichts unterbrochen werden, denn sie ist garantiert durch die Geburt eines jeden Menschen“ (EUT 979),

182Vgl. auch Münkler: „[M]an [kann] sehen, dass es mit der reinen Dekonstruktion solcher Erzählungen nicht getan ist. Wir brauchen starke Gegenerzählungen, um solche Mythen zu entkräften.“ (Scholter/ Werner 2018)

183Entscheidend ist allerdings nicht nur die Randständigkeit, sondern die Vielfalt und der Wettstreit der Stimmen.

184An dieser Stelle soll nochmals in aller Deutlichkeit festgestellt werden: Bei der exemplarischen Heranziehung einzelner Werke zur Erklärung bestimmter Funktionen des Erzählens geht es nicht um die Gleichsetzung eines Werks mit einer bestimmten Art zu erzählen. Es lassen sich auch tradierende Elemente in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* und *Eichmann in Jerusalem* feststellen, an denen gerade exemplarisch die destruierende Funktion erörtert wurde. Umgekehrt beinhalten auch *Vita activa* und *Über die Revolution* destruierende Elemente, da sie nicht die großen Erzählungen der Tradition weitergeben – auch wenn die äußere Form dies nicht auf den ersten Blick offenbart.

185Insbesondere feministische Kritiker_innen nahmen lange Zeit Anstoß an Arendts Begriff des Sozialen, aber auch an ihrer Handlungstheorie. Eine positivere Bewertung findet sich bei Disch (1994: 20-25). Generell lässt sich sagen, dass die frühe Rezeption von feministischer Seite entweder negativ ausfiel oder die Beschäftigung mit Arendt völlig unterblieb (vgl. Markus 1987: 76). Erst ab den 1990ern fand eine breitere und differenziertere Auseinandersetzung statt.

nimmt dies bereits das „Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen“ (EJ 346) des Eichmann-Buchs vorweg. Darauf baut auch ihre Handlungstheorie in *Vita activa* auf. Solange Menschen in den öffentlichen Raum treten und bereit sind, dort ihre Geschichte zu erzählen, lebt das Handeln fort, und solange es andere Menschen gibt, die dann wiederum die Geschichte dieses Handelns erzählen, kann der öffentliche Raum sich verstetigen und Generationen überdauern.¹⁸⁶

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, auf die eigentümliche Doppelstruktur des Handelns hinzuweisen: Narrativität kann sich in diesem Kontext nämlich auf zwei voneinander getrennte Prozesse beziehen. Das Handeln selbst kann einerseits narrativ verfasst sein. Es ist grundsätzlich sprachlich verfasst, da es als Antwort auf die Frage: „Wer bist du?“ zu verstehen ist, die jedem Neuankömmling in einer Gemeinschaft gestellt wird. Somit kann es nicht komplett wortlos ausfallen (vgl. VA 217f.). Eine mögliche Form dieser sprachlichen Verfasstheit ist das Erzählen: öffentliche Erzählakte, die aus der Einschaltung des Neuankömmlings in die schon bestehende Menschenwelt resultieren (vgl. auch VA 213-222; IV 1). Da das Handeln immer eine Vielzahl von Personen und deren Geschichten involviert, entsteht in der Folge ein Netz aus sich berührenden und verbindenden Erzählungen. Zusätzlich ist das Handeln jedoch auf die narrative Tradierung durch außenstehende Erzähler_innen angewiesen. Nur so kann sich das Gewebe verfestigen und verstetigen. Die Beteiligten können nicht zu Historiker_innen ihres eigenen Handelns werden. Zwar können sie Bericht erstatten über ihre eigenen Taten und Motivationen, nicht aber darüber, wie sich diese in das Gesamtgewebe einfügen oder was sie längerfristig bedeuten, „weil die eigentliche Signifikanz dieser Absichten, Ziele und Motive ja erst erscheint, wenn das Gesamtgewebe, in das sie schlugen, halbwegs bekannt ist“ (VA 240). Nur unbeteiligte, distanzierte Beobachter_innen kennen das Ergebnis und die volle Bedeutung des Handelns und können die Geschichte an künftige Generationen weitergeben (VA 240f.).¹⁸⁷ Bevor also Historiker_innen erzählend zur Tat schreiten können, müssen bereits Handelnde narrative Akte vollbracht haben.

In Arendts Vorstellung vom *Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten*¹⁸⁸ klingen bereits beide Prozesse, das eigentliche Handeln und seine narrative Tradierung an:

„Der Bereich, in dem die menschlichen Angelegenheiten vor sich gehen, besteht in einem Bezugssystem, das sich überall bildet, wo Menschen zusammenleben. Da Menschen nicht von ungefähr in die Welt geworfen werden, sondern von Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, geht das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allen einzelnen Sprechen und Handeln voraus, so daß sowohl die Enthüllung des Neuankömmlings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren. Sind die Fäden erst zu Ende gesponnen, so ergeben sie wieder klar erkennbare Muster bzw. sind als *Lebensgeschichten* erzählbar.“ (VA 226)

186Für die Bedeutung des Anfangs in Arendts politischer Philosophie vgl. IV 3. Die narrative Verfasstheit des öffentlichen Raums wird in IV 1 im Detail erarbeitet.

187In erstaunlicher Übereinstimmung mit Arendt befindet sich in dieser Frage auch Hayden White (1990b: 181), wenn er schreibt, dass „Historiker den in historischen Ereignissen implizit enthaltenen Sinn explizit [machen]. Obgleich dieser Sinn in den Taten historischer Akteure vorgebildet ist, können ihn die Akteure selbst nicht vorhersehen, weil menschliche Handlungen Konsequenzen haben, die über den Horizont derer, die sie vollbringen, weit hinausreichen“.

188Für Details zur narrativen Verfasstheit des *Bezugsgewebes des Handelns* vgl. IV 1.

Das Erzählen der *eigenen* Geschichte, um mit anderen im öffentlichen Raum interagieren zu können, möchte ich narrative Akte erster Ordnung nennen, das Erzählen von *fremden* Geschichten, um eine bestimmte politische Erfahrung für künftig Handelnde zu bewahren, narrative Akte zweiter Ordnung.¹⁸⁹ Die individuellen Geschichten werden so in einen größeren Kontext eingegliedert. Dabei verorten sie sich entweder im Mainstream oder sie fordern die dominierenden Narrative heraus. Im Gegenzug werden sie wiederum zum initialen Funken, an dem sich neue Erzählungen entzünden können.

Die angesprochene Doppelstruktur in der Relation der Handlung zur Geschichte (*story*) erkennt auch Hayden White: Historische Ereignisse sind bereits von der Struktur her darauf angelegt, narrativ tradiert zu werden (vgl. White 1990b: 178). Ähnlich wie Arendt argumentiert er, dass

„historische Ereignisse [...] geschaffen [...] wurden durch handelnde Menschen vergangener Zeiten, die durch ihre Handlungen Lebensläufe schufen, die es wert sind, daß über sie Geschichten erzählt werden“ (White 1990b: 180).

Die narrativen Akte *erster Ordnung* sind im Hinblick auf die tradierende Funktion zwar auf den ersten Blick weniger sichtbar als die narrativen Akte *zweiter Ordnung*, dürfen aber keinesfalls vernachlässigt werden. Die Ergebnisse des narrativen Handelns stellen schließlich den Gegenstand dar, mit dem sich die Erzähler_innen befassen. Ohne diesen Input hätten sie nichts, worüber sie erzählen könnten:

„Handeln, das in der Anonymität verbleibt [...] ist sinnlos und verfällt der Vergessenheit; es ist niemand da, von dem man die Geschichte erzählen könnte“ (VA 222).

Das fünfte Kapitel der *Vita activa* enthält daher nicht nur die Formulierung von Arendts Handlungstheorie, sondern dient auch als wichtige erzähltheoretische Skizze: Nicht nur die Tradierung des Geschehenen findet auf narrative Art und Weise statt, auch der zu tradierende Gegenstand generiert sich durch narrative Akte.

Ein weiteres Beispiel für die narrativ-tradierende Funktion ist Arendts Erzählung über die Gründungserfahrung der Vereinigten Staaten von Amerika in *Über die Revolution* (vgl. auch IV 1.2). Hier rekurriert Arendt explizit nur auf narrative Akte zweiter Ordnung. Die Position der beteiligten Geschichts- und Geschichtenerzähler_innen scheint zwischen verschiedenen Zeitdimensionen zu liegen:

„The historian is part of the present and the facts belong to the past. [...]. The historian without his facts is rootless and futile; the facts without the historian are dead and meaningless. My first answer therefore to the question, What is History?, is that it is a continuous process of interaction between the historian and his facts, an unending dialogue between the present and the past.“ (Carr 1961: 24)

Erzähler_innen können unbelastet zurückschauen und die Bedeutung des Vergangenen beurteilen. Dies können sie grundsätzlich nur aus der Perspektive ihrer Gegenwart heraus tun, in der sie fest verwurzelt sind. Straßenberger spricht in diesem Zusammenhang von der „interpretative[n] Aneignung [der Vergangenheit] im Lichte gegenwärtiger Anliegen“ (Straßenber-

189Vgl. auch III 1.3.2. In meinen früheren Überlegungen (Morgenstern 2014a: 193-204) habe ich diese Unterscheidung unter den Begriffen *agonale Dimension* und *historiographische Dimension* subsumiert. Die Rede von der agonalen Dimension erscheint mir aber mittlerweile, zumindest ohne nähere Bestimmung, irreführend. In IV 3. wird detailliert auf die Implikationen der agonalen Verfasstheit des Handelns eingegangen. Wie genau solche narrativen Akte zweiter Ordnung aussehen können, wird in IV 1.2 beschrieben.

ger 2005: 79). Fragen an die Vergangenheit sind somit immer vom gegenwärtigen Standpunkt her motiviert. Aus dieser Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart erklärt Arendt „die enorme, alles andere in den Schatten stellende Bedeutung des *Gründungsakts*“ (ÜR 191). Die darin enthaltene Erfahrung musste durch narrative Weitergabe lebendig gehalten werden. Dafür hätte gerade die Gründungserfahrung der Amerikanischen Revolution die besten Voraussetzungen mitgebracht: Schon von ihrer Struktur her barg sie in sich ein wichtiges Charakteristikum narrativer Darstellung, nämlich die *Aus-der-Zeit-Gerissenheit* der erzählten Geschichte (vgl. Ricœur 1986: 17). Arendt beschreibt dies folgendermaßen:

„Was immer man neu anfängt, im Moment des Anfangens [...] ist es, als ob [...] man selbst aus der kontinuierlichen Zeitordnung herausgetreten sei“ (ÜR 265).

Und eben diese Aura des absoluten und deutlich zutage tretenden Neuen umwehte gerade die Amerikanische Revolution:

„Hier ereignete sich ein Gründungsakt zum erstenmal [sic!] in der Gegenwart, unter den Augen der Zeitgenossen, bar aller Geheimnisse und außerhalb aller Gründungslegenden, mit denen die menschliche Einbildungskraft in die eigene Vergangenheit leuchtet.“ (ÜR 263)

Entsprechend ist auch der Antikerekurs der „„gründenden Väter““¹⁹⁰ (vgl. z.B. ÜR 165) alles andere als eine Unterordnung unter die Tradition oder eine bloße Reproduktion der Vergangenheit. In den Worten und Taten der Revolutionäre zeigte sich für Arendt immer wieder das spezifisch Neue ihrer Unternehmungen und die Betonung des eigenen Anfangs, den sie setzten (vgl. ÜR 166, 255):

„Sie wandten sich an die Antike nicht aus Traditionsbewußtsein, sondern im Gegenteil, weil ihnen klar war, daß sie dort etwas entdecken würden, was die Tradition ihnen nicht überliefert hatte. Sie zogen aus, um für ihre ureigensten Erfahrungen Modelle und Vorbilder zu finden“ (ÜR 254).

An diesem Vorbild sollten sich Arendts Leser_innen orientieren: Auch sie sollten sich fragen, was das Beispiel der Revolution und der Revolutionäre für sie noch bedeute:

„Uns geht es darum, uns darüber klarzuwerden, was eine Revolution eigentlich ist, was das Phänomen der Revolution [...] für den Menschen und den Bereich des Politischen besagt“ (ÜR 52f.)

Aber auch die Frage, was aus den vielversprechenden Anfängen geworden sei, sollte nicht vergessen werden: Übrig geblieben sei „gewiß erheblich mehr als nichts, aber es bedeutet doch eine traurige Verkümmern und Deformation dessen, was es einmal hier wirklich gab.“ (ÜR 285; vgl. IV 1.2) Implizit spielen also auch narrative Akte erster Ordnung eine Rolle – oder vielmehr deren Abwesenheit: Die Verkümmern der von den Zeitgenossen emphatisch begrüßten Gründungserfahrung ergibt sich aus der Verkümmern des narrativ verfassten Handelns. Der Fokus liegt stattdessen im weiteren Verlauf der Revolution und nach ihrem Ende auf den nüchternen Sachtexten des juristischen Verfassungskorpus (vgl. ÜR 297f.). Dadurch kommen auch die vielversprechenden Ansätze zur narrativen Tradierung (zweiter Ordnung) zum Erliegen: Anstatt die Geschichten des Handelns zu erzählen, das sich im Kontext der Verfassungsgründung abspielte, wurden ausschließlich juristische Aspekte des gesetzten Verfassungsrechts betont. Darin liegt für Arendt der Geburtsfehler der meisten Verfassungen: Isoliert von den ursprünglichen Erfahrungen transportiert der resultierende

¹⁹⁰So bezeichnet Arendt in *Über die Revolution* durchgängig die im Deutschen normalerweise als *Gründerväter* der USA bezeichneten Personen, wahrscheinlich, um eine direktere Entsprechung zum englischen *Founding Fathers* zu schaffen.

Text keine tiefere Bedeutung mehr. Er ist nur noch ein „Fetzen Papier“ (ÜR 160) ohne die „Aura der Ehrwürdigkeit“ (ÜR 262), die ihn am Anfang umgeben hatte.

2.1.3. Die verstehende Funktion

Die bisherigen Ausführungen haben deutlich gemacht, dass keine der vorgestellten Funktionen die Überhand über die andere gewinnen konnte. Vielmehr hängen beide eng zusammen. Der Begriff des *counternarrative* bringt es auf den Punkt: Weder die restlose Zertrümmerung noch die Wieder- und Weitergabe des Vergangenen ‚wie es wirklich war‘, d.h. mit einem dezidierten alleinigen Geltungsanspruch und ohne Bezug zur heutigen Situation, sind für Arendt geeignete Vorgehensweisen im Angesicht des Traditionsbruchs. Es ist nicht möglich, sich ausschließlich für eine der beiden Alternativen zu entscheiden. Daher treffen Stern und Yarbrough (1978: 377) einen wichtigen Punkt, wenn sie schreiben:

„Arendt [...] was no destroyer. On the contrary, she wished to preserve all that was worthwhile in the past so that it might spark the desire to create greatness anew.“

Destroy und *preserve* als opponierende Kräfte aufzufassen würde für Arendts Vorgehensweise zu kurz greifen. Beide dienen einem wichtigen gemeinsamen Ziel: dem Verstehen.

Arendts historiographisch-narratives Vorgehen läuft also auf eine Dialektik von tradierender und destruierender Funktion hinaus. Das Ende der großen Erzählungen fordert dazu auf, alte Gewissheiten zu hinterfragen und gegebenenfalls auch zu zerstören. Dennoch lebt Arendts Handlungstheorie davon, dass die Erfahrung vergangenen Handelns nicht in Vergessenheit gerät. Als Gewährsmann für „diese eigentümliche Doppelheit von Bewahren- und Destruierenwollen“ (WB 247) zieht sie Franz Kafka heran:

„Er wollte [...] bewahren, auch wenn es nicht Wahrheit war, [...] und er wußte andererseits, daß man die Tradition nicht wirksamer zerschlagen kann, als indem man [...] die Perlen und Korallen aus dem Überkommenen herausbricht“ (WB 247f.).

Verstehen meint in diesem Zitat keine Sinnstiftung im klassisch hermeneutischen Sinn. Es gibt nicht die eine privilegierte Lesart, sondern jede_r muss letztlich mit sich selbst um das Verstehen ringen:

„Verstehen ist kein Weg der Annäherung, sondern der endlose Versuch, über die Antwortverweigerung des Textes hinaus immer wieder neue Vorschläge und andere Deutungen anzustrengen.“ (Thürmer-Rohr 2005: 99)

Verstehen heißt für Arendt „Versöhnung mit den Dingen“ (ID 130) – selbstredend nicht im Sinne von die Dinge gutheißen oder ihnen Positives abgewinnen, sondern damit klarzukommen („to come to terms *with*“, DT XIV 331; vgl. III 1.4). Dieses Verstehen ist ein individueller Prozess, der ganz verschiedene Verläufe nehmen und unterschiedliche Ergebnisse hervorbringen kann. Entscheidend ist, dass es sich beim Verstehen nicht um eine einmalige Handlung, sondern um einen unabschließbaren Prozess handelt: „Understanding begins with birth and ends with death.“ (UP 308). Das individuelle Verstehen geht dem gemeinschaftlichen Handeln voraus (vgl. DT XIV 331) Um mit anderen Menschen agieren zu können, muss der oder die Einzelne also zunächst einmal mit der Welt, wie sie ist, ins Reine kommen

und das Geschehene anerkennen („try to reconcile ourselves to what we do and what we suffer“, UP 309).

Das Statement „Ich will verstehen“ (IWV 48) ist Programm für Arendts gesamtes Vorgehen von der ersten Monographie *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* bis hin zum unvollendeten Spätwerk *Vom Leben des Geistes*. Damit wendet sie sich explizit gegen naturwissenschaftlich-deduktive bzw. rein statistische Herangehensweisen in den Geistes- und Sozialwissenschaften.¹⁹¹ Dadurch würde das Alltägliche zum Maß aller Dinge erklärt und die außerordentlichen Handlungen historischer Akteur_innen zu „bloße[n] Abweichungen oder Schwankungen“ (VA 54) erklärt. Jeder Versuch, auf diese Weise einen Sinn in der Geschichte (*history*) zu entdecken, sei von vornherein zum Scheitern verurteilt (vgl. VA 54). Diese Vorbehalte teilt sie mit vielen Erzähltheoretiker_innen:

„Hier ist die Wirklichkeit von solcher Regelmäßigkeit, Ordnung und Kohärenz, daß für menschliches Handeln kein Raum mehr bleibt; hier wird eine solche Ganzheit und Vollkommenheit präsentiert, daß die imaginative Identifikation eher abgeschreckt als ermuntert wird.“ (White 1990a: 34)

Im Gegensatz zu *Regelmäßigkeit, Ordnung und Kohärenz* betont das narrative Verstehen im Zeichen des Traditionsbruchs die Kontingenz des Geschehenen. So kann das Erzählen die Unberechenbarkeit des Handelns, die u.a. durch die Vielzahl der Beteiligten entsteht („was sie getan haben, ohne zu wissen, was sie tun“, VA 306¹⁹²) nicht nur aushalten, sondern sogar integrieren. Je nach erzählter Geschichte wird einem Ereignis ein anderer Sinn verliehen. Beim Erzählen „transformiert die narrative Operation die irrationale Kontingenz in eine geordnete, bedeutsame, intelligible Kontingenz“ (Ricoeur 1986: 14).

In diese Richtung – Bemühung um interpretative Offenheit und Verstehen – zielt auch Arendts Motto „All sorrows can be borne if you put them in a story“ (VA 213). In einer ausführlicheren Fassung findet es sich ebenfalls in *Menschen in finsternen Zeiten*:

„Alle Sorgen sind zu ertragen, wenn man sie in eine Geschichte packen oder eine Geschichte über sie erzählen kann.‘ Die Geschichte enthüllt die Bedeutung dessen, was sonst eine unerträgliche Folge bloßer Ereignisse bliebe. [...] Das Geschichtenerzählen enthüllt den Sinn, ohne den Fehler zu begehen, ihn zu benennen; es führt zur Übereinstimmung mit den Dingen, wie sie wirklich sind, und vielleicht können wir ihm sogar zutrauen, implizit jenes letzte Wort zu enthalten, das wir vom Tag des jüngsten Gerichtes erwarten.“ (ID 129f.)

Dass im Kontext des Totalitarismus ein Verstehen im herkömmlichen Sinne schwer möglich erscheint, leuchtet ein. Weder die begangenen Gräueltaten zu verzeihen noch das Geschehene in irgendeiner Weise nachzuvollziehen erscheint für Arendt möglich:

„Verstehen heißt [...] nicht, das Empörende leugnen, das Noch-nie-Dagewesene aus dem Dagewesenen ableiten oder Erscheinungen durch Analogien und Verallgemeinerungen so erklären, daß der Aufprall der Wirklichkeit und der Schock der Erfahrung nicht mehr fühlbar sind. Verstehen heißt vielmehr, die Last, die unser Jahrhundert uns auferlegt hat, untersuchen und bewußt tragen – und zwar in einer Weise, die weder deren Existenz leugnet noch sich unter deren Gewicht duckt. Kurz gesagt: Verstehen heißt unvoreingenommen und aufmerksam der Wirklichkeit, wie immer sie ausschauen mag, ins Gesicht sehen und ihr widerstehen.“ (ÜT 12f.; vgl. auch AR 77-80, IWV 61f., UP 308f.).

191 Vgl. dazu auch die Einschätzung Grit Straßenbergers (2005: 118), Arendt sei „der Auffassung, daß mit steigendem Abstraktionsniveau und Systematisierungsanspruch ein Erfahrungsverlust verbunden ist, der theorieimmanent nur schwer zu kompensieren ist.“

192 Zu Versprechen und Verzeihen, zwei narrativ generierten Gegenmitteln zu dieser narrativ konstituierten Unberechenbarkeit vgl. IV. 1.1.2.

Verstehen erfordert ein gewisses Wissen über die Ereignisse, geht aber über Beschreibung oder Analyse hinaus. Es erfordert die Beschäftigung mit dem Geschehenen sowie Strategien zur Versöhnung. Insofern kann Arendts Plädoyer für die bewältigende Kraft des Erzählens als Gegenpol zum und Antwort auf das Hölderlin-Zitat

„Denn der hat viel gewonnen, der das Leben verstehen kann ohne zu trauern“ (zit. nach DT VIII 191)

aus Arendts *Denktagebuch* verstanden werden. Nur wenn die Trauer über das Vergangene die Gegenwart nicht mehr beherrscht, kann es zu einer Versöhnung mit der Welt und zu einem Verstehen kommen. Erst auf der Grundlage dieses Verstehens erscheint politisches Handeln wieder lohnend und attraktiv (vgl. DT XIII 315). Als Reflex auf ihre Bemühungen, die Welt zu verstehen, lässt sich auch das Jaspers-Zitat interpretieren, das Arendt ihrem Werk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* voranstellt:

„Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein“ (EUT 5).

Nur in der Gegenwart kann Geschichte gemacht werden, nur hier können Handelnde ihren narrativen Beitrag zu politischen Veränderungen leisten. Hier werden verschiedene Zukunftsvisionen entworfen und hier wird die Vergangenheit auf verschüttete, jedoch noch immer bedeutsame Erfahrungen hin befragt. Aber die Gegenwart ist auch der Ort, an dem bestimmte Strukturen des Vergangenen mit allem Nachdruck abgelehnt und mit narrativen Verfahren zerstört werden müssen, um sich auf eine bessere Zukunft hin entwerfen zu können. Mit Nietzsche könnte Arendt hier sagen:

„Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten.“ (HL 293f.)

Somit zeigt sich, dass Arendts Vorgehen nicht nur als wissenschaftliche Methode zum Umgang mit dem Traditionsbruch taugt, sondern als breitere Erzählstrategie betrachtet werden kann, die es dem Einzelnen ermöglicht, zu einer aktiven und interaktiven sinngebenden Versöhnung mit der Welt zu gelangen.

2.2. Arendt, Nietzsche und Benjamin: Entwurf einer Erzählphilosophie

Nach den Funktionen des Erzählens sollen nun einige Charakteristika des Erzählens bei Arendt angesprochen werden. Dabei steht wiederum ihr Bezug auf die Geschichte, aber auch auf Philosoph_innen, Literat_innen und Poet_innen im Mittelpunkt. Entscheidend ist, dass die zitierten Texte, wenn sie überhaupt zur Tradition gehören, völlig aus diesem Kontext entfernt werden, sei es in zeitlicher oder systematischer Hinsicht. Sie sollen dazu einladen, das Bekannte aus einem ganz neuen Blickwinkel zu betrachten und so völlig andere, nicht-traditionelle Facetten zu entdecken. Diese Neuverortung geht über das reine Zitieren hinaus und kann als Verfremdungs- oder auch Erzählstrategie aufgefasst werden. Wenn man einen von einem weiten Begriff von Poesie ausgeht, wie es z.B. Rorty tut, kann diese ein Mittel

sein, falsche Gewissheiten, Wahrheiten, Kontinuitäten und Analogien zu demaskieren. Insbesondere sein *strong poet* kann hier als Ansatzpunkt dienen¹⁹³:

„A poeticized culture would be one which would not insist we find the real wall behind the painted ones, the real touchstones of truth as opposed to touchstones which are merely cultural artefacts. It would be a culture which, precisely by appreciating that *all* touchstones are such artifacts, would take as its goal the creation of ever more various and multicolored artifacts.“ (Rorty 1989: 53f.)

Die Wahrheit der Dichter_innen ist also keine transzendente oder metaphysische, sondern ganz von dieser Welt:

„„Aus Morgenduft gewebt und Sonnenklarheit, Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit.““ (DT XXIII 599)

Die Leser_innen erwarten Orientierung durch die poetische Wahrheit: Dichter_innen müssen *sagen, was ist*.¹⁹⁴ So lässt sich auch ein bekanntes Zitat Arendts zur Dichtung auffassen:

„Den Dichtern wird immer vorgeworfen, dass sie lügen. Und das ist auch ganz berechtigt. Nur von ihnen erwarten wir Wahrheit (nicht von den Philosophen, von denen wir Gedachtes erwarten). Vor einem so furchtbar unerfüllbaren Anspruch – wie sollte man da nicht lügen?“ (DT XIX 469)¹⁹⁵

Allerdings stehen die poetischen Wahrheiten immer auch in Konkurrenz zu widerstreitenden Stimmen im agonistischen Sänger_innenwettstreit. Wenn die Zuhörer_innen davon ausgehen, die eine, absolute Wahrheit geliefert zu bekommen und danach auf alternative, ähnlich überzeugende Stimmen stoßen, fühlen sie sich betrogen. Daher der „furchtbar unerfüllbare[] Anspruch“ (DT XIX 469) an die Dichter_innen: Es wird erwartet, dass sie eine eindeutige Wahrheit wie die Philosoph_innen liefern. Diese kann es aber im Reich der menschlichen Angelegenheiten nicht geben.

2.2.1. Monumentale und kritische Geschichtsschreibung: Arendt und Nietzsche

„In putting Machiavelli or Montesquieu or Nietzsche before the reader, I was not hiding behind the backs of these venerable giants; neither was I using their authority to bolster my arguments and intimidate those who might not agree with me. I have only made the great men useful to me by talking about them. Interpretation is an act of representation, of bringing an absent speaker into a discussion which occurs too late for him to join, but to which he has implicitly much to contribute.“ (Shklar 1984: 228)

Shklar spricht hier nicht von Arendt, sondern von ihrer eigenen Vorgehensweise. Dennoch kann man sich Arendts Methode ganz ähnlich vorstellen: Durch den beispielhaften Verweis auf große Denker_innen will sie nicht von eigenen Unzulänglichkeiten ablenken oder durch die Hintertür der eigenen Argumentation eine größere Legitimation verleihen. Sie dienen nicht als Autoritäten, sondern als Helfer_innen beim Durchdenken bestimmter Fragen. Ent-

193Für einen ausführlichen Vergleich der narrativen Ansätze von Arendt und Rorty vgl. Gebhardt 2014b.

194Die Herodotsche Wendung *legein ta eonta* – sagen was ist – ist für Arendt sehr bedeutsam und wird in ihrem Werk an verschiedenen Stellen angeführt (vgl. z.B. GPN 82).

sprechend sollen sie selbst sprechen und den Leser_innen neue Sichtweisen auf zeitgenössische Problemstellungen eröffnen. Arendts Funktion als Erzählerin ist hier eine selektierende und interpretative: Sie bietet Zitate oder Gedanken an, die sie im jeweiligen Kontext als immer noch bedenkenswert erachtet und stellt sie in einer aktuellen Art und Weise dar. Sie wählt die historiographische Herangehensweise nicht aus reinem Interesse an der Vergangenheit, sondern vielmehr, um ihren Zeitgenoss_innen etwas zu *erzählen*, was auch für sie noch relevant ist. Dabei orientiert sie sich – allerdings ohne konkrete Bezugnahme – an Nietzsches Vorstellungen von der Geschichtsschreibung.¹⁹⁶ Arendt und Nietzsche sind sich einig, dass Geschichte nur von der Gegenwart her zu verstehen ist, dass sie keinen eindeutigen Sinn transportiert, sondern aus einer Vielzahl einzelner Geschichten besteht. Nietzsche fasst dies im bekannten Zitat zusammen:

„Facta! Ja Facta ficta! – Ein Geschichtsschreiber hat es nicht mit dem, was wirklich geschehen ist, sondern nur mit den vermeintlichen Ereignissen zu thun: denn nur diese haben gewirkt. Ebenso nur mit den vermeintlichen Helden. Sein Thema, die so genannte Weltgeschichte, sind Meinungen über vermeintliche Handlungen und deren vermeintliche Motive, welche wieder Anlass zu Meinungen und Handlungen geben, deren Realität aber sofort wieder verdampft und nur als Dampf wirkt, [...]. Alle Historiker erzählen von Dingen, die nie existiert haben, ausser in der Vorstellung.“ (MR 224)

Ganz so weit würde Arendt nicht gehen. Die Rolle der Tatsachenwahrheiten ist für sie zu wichtig (vgl. I 6, III 1.3; WuP 331). Dass es auf diese Fakten aber immer verschiedene Perspektiven gibt, aus denen die Geschichte erzählt werden kann, ist auch ihre Überzeugung (vgl. III 1.3). Mit Nietzsche erteilt sie hier allen Fortschrittsgläubigen und Geschichtsdeterminist_innen eine Absage: Das einzig Vorhersagbare in der Geschichte ist ihre Kontingenz und damit ihre Nichtvorhersagbarkeit. Zwar hält es auch Arendt mit Nietzsches *historischen Menschen*:

„[D]er Blick in die Vergangenheit drängt sie zur Zukunft hin, feuert ihren Muth an, es noch länger mit dem Leben aufzunehmen“ (HL 255).

Dieses Projekt steht allerdings nicht „im Dienste der reinen Erkenntnis“ oder ist mit dem Glauben verbunden, „dass der Sinn des Daseins im Verlaufe eines Prozesses immer mehr ans Licht kommen werde“ (HL 255).

Diese Vorstellung ist Arendt wie Nietzsche gleichermaßen fremd. Beide erkennen im Gang der Geschichte keine geheimnisvollen Kräfte am Werk. Leopold von Ranke's Vorstellung „alles menschliche Thun und Treiben“ sei „dem leisen [...], aber gewaltigen und unaufhaltbaren Gange der Dinge unterworfen“ (zit. nach HL 291) kontert Nietzsche:

„Denn welches ist doch der Gegensatz zwischen dem Thun und Treiben der Menschen und dem Gang der Dinge?“ (HL 291)

195 Schon Aristoteles (*Poetik* 1451b) billigte ihnen die Freiheit zu, parallele Universen zu erschaffen – das „was geschehen könnte.“ Martínez und Scheffel (2012: 14f.) betonen, Dichter_innen könnten nicht unter den Kategorien von Wahrheit und Lüge beurteilt werden. Damit befinden sie sich zweifellos im *common sense*. Wer Romane auf historische Wahrheiten hin untersuche, „verwechsel[e] die Geschäftsgrundlage“ (Martínez/ Scheffel 2012: 17). Klein und Martínez (2009: 3) bringen die Problematik vermeintlich auf den Punkt, wenn sie schreiben: „Unter allen möglichen Verfassern lügen die Dichter am wenigsten, weil sie [...] in ihren Werken gar nichts selbst behaupten, sondern einen imaginären Erzähler erfinden, der immer nur etwas mit Bezug auf seine fiktive Welt behauptet. Dichter erzählen von etwas, das nicht ist, und so ist es sinnlos, sie des Irrtums, der Lüge oder Täuschung überführen zu wollen.“

196 Hierbei ist anzumerken, dass es neben den Affinitäten, auf die ich eingehen werde, auch eine Reihe von Unterschieden zwischen Arendt und Nietzsche gibt. Vgl. dazu Gebhardt 2014c: 199.

Letztlich gibt dieser Satz exakt das wieder, was Arendts Beschreibung der *conditio humana* (vgl. VA 17-21) und ihrer Kritik am Behaviorismus (vgl. VA 55-57) und Geschichts determinismus (vgl. AR 77, ONT, Bl.7; auch III 2.2.1) zugrunde liegt: *Geschichte* ist menschengemacht durch das Handeln, durch die aktive Einschaltung in das Beziehungsgewebe des Handelns, durch das Potential, unter den widrigsten Bedingungen einen Neuanfang zu setzen. Diese Akte bzw. die Weise, in der sie sich vernetzen sind niemals vorhersagbar.¹⁹⁷ *Geschichtsschreibung* nimmt diese Muster auf: Historiker_innen erzählen von den Taten, die sie beobachteten bzw. die ihnen überliefert wurden.

Im Hinblick auf die Geschichtsschreibung unterscheidet Nietzsche drei Formen: monumentalische, antiquarische und kritische Geschichtsschreibung (HL 258). Als Vertreterin der antiquarischen Richtung – „wer dagegen im Gewohnten und Altverehrten verharren mag“ (HL 264) – lässt sich Arendt unter keinen Umständen verorten „[D]em Bewahrenden und Verehrenden, dem, der mit Treue und Liebe dorthin zurückblickt, woher er kommt, worin er geworden ist“ (HL 265): Unter dieser Prämisse kann unter dem Vorzeichen des Traditionsbruchs keine Geschichte geschrieben werden. Auch in die Kategorie der Monumentalhistorikerin passt sie nicht vollends:

„Dass die großen Momente im Kampfe der Einzelnen eine Kette bilden, dass in ihnen ein Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende hin sich verbinde, [...] dass das Große ewig sein solle“ (HL 259)

Diesem emphatischen Glauben an die Humanität kann Arendt nicht mehr anhängen: Nicht nur das Große soll fortleben, auch das Schreckliche muss fortgetragen werden. Besser passt die Erkenntnis, „dass das Große, das einmal da war, jedenfalls einmal *möglich* war und deshalb wohl wieder einmal *möglich* sein wird“ (HL 260). Der Neuanfang nach dem Traditionsbruch kann nur unter dieser Prämisse in Angriff genommen werden.

Monumentalhistoriker_innen verfolgen nicht den Anspruch, die Vergangenheit möglichst realitätsgetreu abzubilden. Sternberger (1984: 394f.) beschreibt Arendt ganz ähnlich:

„In einem gewissen und nicht unguten Sinn blickt sie mit antihistorischen Augen in die Geschichte; Dauer, Herkommen, Wandel und Reform gilt ihr nicht viel, nicht soviel jedenfalls wie das Neubeginnen.“

Natürlich zieht ein solches Vorgehen scharfe Kritik von konventionelleren Historiker_innen auf sich:

„How many omissions and exaggerations, how many unmentioned qualifications, nuances, ifs and buts can the monumental historian get away with and still avoid total devastation by critical examination?“ (Shklar 1998b: 354)¹⁹⁸

Wiederum trifft Shklar hier, ohne sich auf sie zu beziehen, genau den Duktus von Arendts Ausführungen: Das weglassen, was als nicht relevant erachtet wird, das herausstellen und ggf. auch übertreiben, was sie zu den *Perlen und Korallen* zählt, Fragen stellen, die nicht auf den ersten Blick naheliegen. Genauso lässt sich Arendts historiographisches Vorgehen charakterisieren. Dabei zeigt sie sich wieder im Einklang mit Nietzsches Überlegungen:

197Vgl. auch DT XX: 490: „Die Geschichte hat es nie mit handelnden Menschen zu tun, sondern immer nur mit dem Muster, das durch die Handlungen vieler entsteht, die auf- und gegen- und aneinandervorbeihandeln.“

198Zu Shklars Kritik an Arendt vgl. auch III 1.4.

„Gewiss, wir brauchen die Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens braucht [...]. Das heisst, wir brauchen sie zum Leben und zur That, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der That oder gar zur Beschönigung des selbstsüchtigen Lebens und der feigen und schlechten That. Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen [...].“ (HL 245)

„dass die Kenntniss der Vergangenheit zu allen Zeiten nur im Dienste der Zukunft und Gegenwart begehrt ist, nicht zur Schwächung der Gegenwart, nicht zur Entwurzelung einer lebenskräftigen Zukunft“ (HL 271).

Die üblichen Grundsätze historischen Arbeitens sind daher für Arendt häufig außer Kraft gesetzt: Die Vergangenheit soll nicht um ihrer selbst willen, sondern immer im Hinblick auf die aktuelle und zukünftige Lebenswelt der zeitgenössischen Geschichts-Geschichten-Rezipient_innen betrachtet werden. Für Arendt ist es das Entscheidende, einen neuen Blick auf etwas Altbekanntes zu ermöglichen.

Noch besser als in die monumentalistische passt Arendt meines Erachtens nach in Nietzsches kritische Variante der Geschichtsschreibung. Hier gibt es vielfältige Affinitäten:

„Er muss die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können“ (HL 269).

Auch Nietzsches Diktum, die „Vergangenheit [zu] richten und [zu] vernichten“ sei eine Aufgabe für „gefährliche und gefährdete Menschen und Zeiten“ (HL 270), könnte sich Arendt sofort zu eigen machen. Besonders bezeichnend sind aber die Rahmenbedingungen, die Nietzsche für die kritische Geschichtsschreibung erkennt:

„[N]ur der, dem eine gegenwärtige Noth die Brust beklemmt und der um jeden Preis die Last von sich abwerfen will, hat ein Bedürfnis zur kritischen, das heisst richtenden und verurtheilenden Historie.“ (HL 264)

Genau in dieser Situation befinden sich Arendt und ihre Zeitgenoss_innen nach dem Traditionsbruch. Nicht nur der Mainstream der großen, der vorherrschenden Geschichten soll erzählt werden, sondern auch das „Gedächtniss an die grossen Kämpfer gegen die Geschichte, das heisst gegen die blinde Macht des Wirklichen“ soll bewahrt, die Geschichte derer erzählt werden, „die sich um das ‚So ist es‘ wenig kümmern, um vielmehr mit heiterem Stolz einem ‚So soll es sein‘ zu folgen“ (HL 311). Während die monumentalistische Geschichtsschreibung eher der tradierenden Funktion des Erzählens bei Arendt nahe steht (das fort-schreiben, was sich zu erinnern lohnt – in einem zeitgenössisch relevanten Kontext; vgl. III 2.1.2), finden sich in der kritischen Geschichtsschreibung eher Elemente der destruierenden Funktion wieder (eine pathologische Tradition zerstören, einen bewussten Kontrapunkt setzen; vgl. III 2.1.1). Es lässt sich also erneut festhalten, dass Arendts historischem Erzählen eine politische Philosophie zugrunde liegt, die Kontingenz und Pluralität ernst nimmt und jegliche Determinismen ablehnt.

2.2.2. Fragmentarisches Erzählen: Arendt und Benjamin

Um diesem Anspruch gerecht zu werden, wählt Arendt eine Herangehensweise, die Benhabib (2006: 159) als Erste als „fragmentarische[] Geschichtsschreibung“ bezeichnet hat. Wie Hayden Whites idealem Geschichtsforscher liegt es auch Arendt fern, allumfassende

„grandiose ‚metahistorische‘ Theorien zu konstruieren, den Schlüssel zum Geheimnis des gesamten Geschichtsprozesses zu finden, die Zukunft voraussagen und vorzuschreiben, was für die Gegenwart sowohl das Beste als auch das Notwendige sei“ (White 1990c: 83).

Stattdessen geht es ihr ebenso um „die Ausgrabung der für begrenzte Vergangenheitsbereiche relevanten Fakten“ (White 1990c: 83), d.h. darum, einzelne Geschichten zu erzählen. Als paradigmatischen Vorreiter dieser nicht-traditionellen Art und Weise der Historiographie erkennt Arendt Walter Benjamin. Statt der Tradierbarkeit stellt dieser die Zitierbarkeit der Vergangenheit in den Mittelpunkt (vgl. WB 244), also nicht die Geschichte im Ganzen, sondern die einzelnen, unverbundenen Geschichten bzw. „Denkbruchstücke[]“ (WB 245). Arendt bezieht sich zweifellos gerne, häufig und ausführlich auf die verschiedensten Fragmente aus der Vergangenheit – sei es die aristotelische *polis*, die römische Republik oder die amerikanische Revolution. Dennoch schreibt sie nie in der Tradition dieser Strömungen. Sie blickt mit offenen Augen zurück, um das zu retten, was am Anfang einer Entwicklung in ihren Augen gut war, dann aber im Laufe der Zeit verschüttet wurde. Genau diese Perlen möchte sie ans Tageslicht befördern und ihnen neuen Glanz verleihen. Chronologie und Kontinuität lässt sie dabei, wie gezeigt, häufig außer Acht. Stattdessen wird das eine oder andere Bruchstück akzentuiert.

Erzähler_innen mit diesem Selbstverständnis sind Sammler_innen: Sie ordnen nicht systematisch oder chronologisch, sondern heben die Einzigartigkeit der Geschehnisse hervor (vgl. WB 250). Nach dem Traditionsbruch müssen sie sich nur noch bücken, um die „kostbaren Bruchstücke aus dem Trümmerhaufen des Vergangenen herauszulesen“ (WB 251f.). Arendt geht mit der Technik der Zitatmontage nicht so weit wie Benjamin, der radikal niederschreibt:

„Methode dieser Arbeit: literarische Montage. Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen. Ich werde nichts Wertvolles entwenden und mir keine geistvollen Formulierungen aneignen. Aber die Lumpen, den Abfall: die will ich nicht inventarisieren sondern sie auf die einzig mögliche Weise zu ihrem Rechte kommen lassen: sie verwenden. [N 1 a, 8]“ (PW-N 574)

Gerade im Hinblick auf den Traditionsbruch, der auch Benjamin mit voller Wucht erfasste, erscheint ihm diese Radikalität als einzig gangbarer Weg. Arendt dagegen möchte nicht ganz auf die *geistvollen Formulierungen* verzichten. Kritisch-experimentelle Ansätze der Vergangenheitsinterpretation sind jedoch in ihren Werken immer wieder zu finden. Auch sie *verwendet* die Fragmente; dabei kommt es ihr darauf an,

„die wirklichen Ursprünge der traditionellen Begriffe zu entdecken, um aus ihnen ihren ursprünglichen Geist neu herauszudestillieren [...], der sich gerade aus den Schlüsselwörtern der politischen Sprache [...] so schmächtig verflüchtigt [...] hat“ (LVZ 18).

Wie Benjamin (vgl. Heynen 2001: 158) will Arendt damit für neue Konstellationen sorgen. Mit ihrer Vorgehensweise verlangt sie von ihren Leser_innen eine gewisse Offenheit für das Ungewohnte:

„Der Leser muß sich also immer selbst der Mühe unterziehen, aus dem Gestein einer meisterhaft präsentierten Ideengeschichte das Metall systematischer politischer Theorie herauszuschlagen.“ (Dubiel: 1994: 30)

Das Vergangene ist umgeformt, überlagert, verwandelt und kaum wiederzuerkennen – dennoch bleibt es auch für uns noch wertvoll bzw. wird durch dieses Verfahren sogar für unser Verständnis aufgewertet. Uns präsentiert sich eine „zerstückelte Vergangenheit, die ihre Bewertungsgewißheit verloren hat“ (LG I 208). Wir müssen uns aktiv darum bemühen, die einzelnen Fragmente wiederzuentdecken und ihre potentielle Bedeutung für die heutige Situation zu erkennen. Jeder Leser, jede Leserin muss für sich selbst *Engel der Geschichte* werden:

„Die unendlich vielen Leseweisen, die die ‚Passagenarbeit‘ in ihrer Bruchstückhaftigkeit möglich macht und erfordert, könnten – das ist die utopische Hoffnung, die dieser Konzeption zugrunde liegt – das kollektive Subjekt konstituieren, das sich dem Autor in der konkreten historischen Situation der dreißiger Jahre [...] verweigert hat.“ (Witte 1984: 11)¹⁹⁹

Dieser Gedanke wird in der Arendt-Forschung häufig mit dem Begriff des *Perlentauchens*²⁰⁰ assoziiert. Benhabib (2006: 157) ist der Ansicht, dass bei Arendts Perlentauchen die Poesie außen vor bleiben muss:

„Arendt war sich darüber im Klaren, daß sie die Dichtung bewußt überging, wenn sie die Tätigkeit des Geschichtenerzählers mit der des Perlentauchers und Sammlers verglich. Obwohl sie Benjamin dafür lobt, daß er ein Dichter ist, gibt es letzten Endes keine Verwandtschaft zwischen dem Dichter, der im poetischen Vortrag die Stadt verewigen und Taten, die von menschlicher Größe zeugen, vor dem Vergessen retten will, und dem modernen Geschichtenerzähler, der ohne eine genau benennbare menschliche Stadt auskommt. [...] Wenn der Verlust der Stadt die Quellen der Poesie auszutrocknen drohte, stand es der Geschichtenerzählerin, so wie dem Perlentaucher und dem Sammler, nach wie vor frei, unter dem Schutt nach Perlen zu graben, um sie an die Oberfläche zu bringen.“

Benhabibs Argumentation steht hier in einer Linie mit Adorno (1977; vgl. III 1.4, 2.1.1: Nach Auschwitz muss die Lyrik verstummen) bzw. mit dem Erzählbegriff von Pitkin (1998: 277; vgl. I 4: Realitätsbezug und Geschichtenerzählen passen nicht zusammen). Ich würde an dieser Stelle eher mit Stern und Yarbrough (1978: 372f.) argumentieren, die Arendt trotz ihrer *logischen Strenge* ein *poetisches Denken* im Anschluss an Benjamin attestieren:

„Uniting logical rigor with the use of metaphor, example und a clear sense of the shape of a story, she helped us to grasp the central concerns of philosophy and the concrete contexts out of which these arose. Part of her success as a teacher, then, lay in her ‚gift of thinking poetically‘, an expression she herself used to describe Walter Benjamin’s mode of thought.“

Das Perlentauchen bei Arendt ist typischerweise an das bereits angeführte Zitat aus Shakespeares *Sturm* geknüpft (zit. nach LG I 208):

„Fünf Faden tief liegt Vater dein:
Sein Gebein wird zu Korallen;
Perlen sind die Augen sein:
Nichts an ihm, das soll verfallen,
Das nicht wandelt Meeres Hut
In ein reich’ und seltnes Gut.“²⁰¹

199Für Arendt könnte dieser Gedanke bedeuten, dass sich über das „Lesepublikum“ (U 82) eine Gemeinschaft konstituiert, die wiederum einen öffentlichen Raum für das narrative Handeln schafft (vgl. hierzu IV 2.1).

200Arendt selbst bezeichnete in einem Brief an Kurt Blumenfeld ihre Methode als „Perlenfischerei“ (vgl. Young-Bruhl 2004: 151).

Sie führt es an zwei Stellen im Werk an, die für ihre Methodik höchst relevant sind. Erstmals taucht es in ihrem Aufsatz zu Walter Benjamin auf. Hier erinnert sie an die methodische Bedeutung von Zitaten nach dem Traditionsbruch: „an die Stelle der Tradierbarkeit der Vergangenheit [ist] ihre Zitierbarkeit getreten“ (WB 244). Derselbe Ausschnitt findet sich am Ende des ersten Teils von *Vom Leben des Geistes*. Dort verweist sie auf die Rolle des Denkens, das trotz der verlorengegangenen „Kontinuität der Vergangenheit“ noch einen „zeitlosen Pfad [...] in die Welt von Raum und Zeit schlägt“ und somit den „Bruchstücken aus der Vergangenheit“ (LG I 208) neuen Sinn verleiht.

Nach dem Traditionsbruch kommt es darauf an, die Phänomene zu retten und ihnen Sichtbarkeit zu verleihen. Zitate können hier gar als *Freunde* fungieren: „Das Interpretieren, das Zitieren – doch nur um Zeugen zu haben, auch Freunde.“ (DT XXVII 756). Nordmann (2007b: 178) interpretiert diesen Gedanken wiederum im Kontext von Arendts Ablehnung allgemeingültiger Wahrheiten:

„Um Freunde muss man sich bemühen, nur wenn man sich an den Freund wendet, ist Freundschaft. Jede Zuwendung durchmisst dabei eine Distanz und muss auf diesem Weg mit dem Unvorhersehbaren rechnen. Zitate als Freunde sind folglich bewegliche Konfigurationen, die keinen ein für allemal gültigen Maßstab abgeben, sondern immer wieder neue Assoziierungsmöglichkeiten entwickeln müssen“.

Die vielen Zitate, die Arendt in alle ihre Texte streut, ermöglichen ihr den für ihre politische Philosophie so wichtigen Perspektivenwechsel – eine „Beglaubigung der eigenen Wahrnehmungen durch die Sprache anderer Autoren“ (Weigel 2005: 129). Andererseits erhalten die Leser_innen eine Pluralität von Sichtweisen angeboten, für Arendt die Grundlage nicht nur des Handelns, sondern auch des Urteilens (vgl. IV 2.2). Diese Methodik bietet einige Vorteile: Obwohl Arendt einen klaren Standpunkt einnimmt, schafft sie so – wieder ganz im Sinne ihrer Bemühung, keine abschließenden Wahrheiten zu kreieren – eine *Atmosphäre der Offenheit* (Stern/ Yarbrough 1978: 375). Auch wenn ihre Interpretationen in der Regel nicht als Einführungen in das Werk der Interpretierten taugen: Sie regt ein völlig neues Denken an und eröffnet neue Perspektiven auf die Klassiker. Gerade im Zeitalter des Traditionsbruchs ist dieser freie Umgang für Arendt völlig unproblematisch: Es gibt nicht mehr die „Tradition als feste[n] Werte- und Handlungskanon“ (Straßenberger 2006: 164). Der Traditionsbruch bietet also auch eine Chance, völlig neu und unbefangen auf klassische Ideen zuzugehen. Daher trifft auch hier wieder eine Selbstbeschreibung Shklars sehr gut auf Arendt zu:

„I have told and retold stories that are not interpretations of or about the philosophers, but incidents from novels and plays. Partly I have done so to illustrate some general moral or political propositions. All philosophers do that, too. Hegel took whatever he could find in the treasure house of our literature, and in this respect, at least, he has served as my guide and teacher. I have, in short, allowed the greatest of the storytellers to do some of my work for me, as I borrowed their most telling characters and scenes as examples. Among the stories, there are some that do not serve to illustrate anything. They are told in order to reveal something directly. [...] They are there for their own sake, for their ability to force us to acknowledge what we already know imperfectly.“ (Shklar 1984: 229)

201 Benjamin expliziert seine Vorstellungen an anderer Stelle so: „Wer sich der eigenen verschütteten Vergangenheit zu nähern trachtet, muß sich verhalten wie ein Mann, der gräbt. Das bestimmt den Ton, die Haltung echter Erinnerungen. Sie dürfen sich nicht scheuen, immer wieder auf einen und denselben Sachverhalt zurückzukommen; ihn auszustreuen wie man Erde ausstreut, ihn umzuwühlen wie man Erdreich umwühlt. Denn Sachverhalte sind nur Lagerungen, Schichten, die erst der sorgsamsten Durchforschung das ausliefern, was die wahren Werte, die im Erdinnern stecken, ausmacht: die Bilder, die aus allen früheren Zusammenhängen losgebrochen als Kostbarkeiten in den nüchternen Gemächern unserer späteren Einsicht – wie Trümmer oder Torsi in der Galerie des Sammlers – stehen.“ (BC 486)

Aber die fragmentarische Methode ist nicht ausschließlich mit dem historiographischen Vorgehen verknüpft. Im Allgemeinen können philosophische Inhalte hervorragend mittels verschiedener Literat_innen und Poet_innen verdeutlicht werden. Shklar zufolge war das schon immer der Fall. Nach dem Traditionsbruch scheint jedoch die Konjunktur für solche Verfahren noch günstiger. Auch Arendts politische Philosophie lebt von Anleihen aus Poesie und Literatur. Die bekanntesten Beispiele hierfür sind der Rekurs auf Franz Kafkas Fabel *Er in Zwischen Vergangenheit und Zukunft* (vgl. LVZ 11-17) sowie ihre Interpretation von Herman Melvilles Roman *Billy Budd in Über die Revolution* (vgl. ÜR 103-111, 128).²⁰² Wie Shklar will auch Arendt mehr als nur einen Sachverhalt illustrieren oder unterstreichen, wenn sie eine Geschichte oder ein Gedicht in ihre Darstellung einbaut. Diese Stellen stehen für sich. Sie sollen den Leser_innen eine bestimmte Erkenntnis ermöglichen, die mit historischer oder philosophischer Argumentation allein so nicht zu erreichen wäre. ‚Erkenntnis‘ meint in diesem Kontext nicht das rational begründete Wissen der Epistemologie; sondern vielmehr eine intuitive Erkenntnis, die sich eher an das Bauchgefühl als an den Kopf der Leser_innen richtet. Die große Bedeutung, die Arendt Poesie und Literatur zubilligte, schlägt sich u.a. auch im Bericht einer ehemaligen Studentin nieder:

„She also taught philosophy using texts no one else would have considered at all proper. We read Kafka, Broch, Brecht, Faulkner, Heller, Auden. We were supposed to think about the questions posed in the classes rather than master texts. She clearly thought ‚poetic rebels‘ had as much to teach budding philosophers as did philosophical works. She used to say that English philosophy is best represented by the great poets.“ (Kamarck Minnich 1984: 175)²⁰³

Wie wir es für die Historiker_innen gesehen haben (vgl. III 2.1.2), tragen auch die Dichter_innen durch narrative Akte zweiter Ordnung zur Verdinglichung und damit Verstetigung des Handelns bei (vgl. auch IV 1.2). Wenn die Dichtung in Spiel kommt,

„kommt das erinnernde Erzählen erst einmal zu einem Stillstand, und eine vorläufig fertige Erzählung wird als ein Ding, ein Welt Ding unter anderen Welt Dingen, dem Bestand der Welt hinzugefügt. In der Verdinglichung durch den Dichter oder auch den Historiker hat die Erzählung der Geschichte die Beständigkeit und Dauerhaftigkeit gefunden, die es ermöglicht, sie in die uns überdauernde Welt einzuordnen, wo sie weiterleben kann – eine Geschichte unter vielen Geschichten.“ (GL 34)

Auch mit den (politischen) Philosoph_innen teilen die Dichter_innen einiges: Sie sind nicht aktiv am Geschehen beteiligt und nehmen meist eine zurückgezogene Rolle ein. Durch ihr *paria*-Dasein außerhalb der politischen Welt können sie dieser einen Spiegel vorhalten.

Trotz der großen Bedeutung von literarischen Beispielen und trotz der Rolle, die auch Dichter_innen einnehmen können: Arendts Philosophie als „literarische Philosophie“ (Wohlleben 2009: 53) zu bezeichnen, ginge zu weit: Sowohl in der historischen als auch in der literarischen Dimension des Erzählens ist das Politische das Übergeordnete. Beide Erzählweisen sind darauf ausgerichtet, politische Erfahrungen besser greifbar zu machen und den *Schatz* (LVZ 8ff.) der politischen Freiheit weiter zu transportieren. Daher kann m.E. nicht auf das

²⁰²Eine detaillierte und fundierte Analyse von Arendts Vorgehensweise bei der Heranziehung dieser Autoren, aber auch von literarischen Werken von u.a. Homer, Conrad, Kafka, Proust, Brecht liefern Bertheau (2016), Sánchez Madrid (2016) und Weißpflug (2016: 129-177). Besonders häufig sind literarische und poetische Exkurse und Verweise im Essayband *Menschen in finsternen Zeiten* (vgl. z.B. GL 12, LKJ 100, 126f., WB 201f., BB 259, 290), aber auch in VA 7, 318, LG I 69f., 188, 198, LG II 413.

²⁰³Für Arendts intensive und vielfältige Beziehungen zu deutschen Literat_innen der Nachkriegsgeneration vgl. Wild 2005 und (ausführlicher) Wild 2009.

Attribut *politische* Philosophie verzichtet werden. Zudem greift *literarisch* etwas kurz; gerade auch wegen der narrativen Verfasstheit des politischen Handelns und insbesondere der politischen Freiheit, die im Folgenden erörtert werden soll. Folglich möchte ich Arendts Philosophie nicht als *literarische*, sondern als *narrative politische Philosophie* bezeichnen.

IV. „Die wirkliche Geschichte, in die uns das Leben verstrickt“: Von der narrativen Verfasstheit der politischen Freiheit

„Der Unterschied zwischen einer wirklich geschehenen und einer nur erfundenen Geschichte besteht gerade darin. daß nur die letztere erst ausgedacht und dann im Sinne des Ausgedachten verfaßt wurde, während die wirklich geschehene Geschichte weder durch ein Ausdenken noch ein Herstellen entstanden ist. Die wirkliche Geschichte, in die uns das Leben verstrickt und der wir nicht entkommen, solange wir am Leben sind, weist weder auf einen sichtbaren noch einen unsichtbaren Verfasser hin, weil sie überhaupt nicht verfaßt ist.“
(VA 231)

Inwiefern man Hannah Arendt als politische Philosophin einordnen kann und inwieweit diese politische Philosophie narrativ geprägt ist, wurde bis hierher dargestellt. Um die bisherigen Ausführungen noch konkreter auf Arendts Werk zu beziehen, soll nun die inhaltliche Ausgestaltung dieser narrativen politischen Philosophie in den Fokus rücken. Dabei wird immer wieder der Freiheitsbegriff im Zentrum stehen. Für sich genommen ist dieser ausgiebig rezipiert: Die meisten Interpret_innen kommen früher oder später in ihrer Analyse von Arendts Werken darauf zurück (vgl. z.B. Courtine-Denamy 1997: 262-266, 340f.; Breier 2001: 76-109; Schönherr-Mann 2006: 136-152; Romberg 2007: 96-116; Fry 2009: 58-79; vgl. auch die Aufsätze Gray 1979 und Miller 2006). Eine Vielzahl von Werken über Arendt führen den Begriff *Freiheit* bereits im Titel: Barbara Holland-Cunz' (2012) *Gefährdete Freiheit*²⁰⁴ vergleicht Arendt mit Simone de Beauvoir, Linda M. G. Zerilli macht Arendt zu einer zentralen Figur in ihrer Untersuchung des *Abgrunds der Freiheit*²⁰⁵ – insbesondere dient sie als paradigmatische Protagonistin einer *Bejahung der Freiheit* (vgl. Zerilli 2010: 171-220). Stefan Ahrens' und Christian Volks Studien widmen sich der *Gründung* (Ahrens 2005)²⁰⁶ bzw. der *Ordnung der Freiheit* (Volk 2010). Wie Jürgen Försters (2009) Ausführungen zur *Freiheit des Handelns* beschäftigen sich diese Interpretationen in erster Linie mit der politisch-rechtlich-institutionellen Seite von Arendts Werk.²⁰⁷ Wolfgang Reist (1990) sieht in Arendts Werk eine *Praxis der Freiheit* am Werke. Im Unterschied dazu und im Einklang mit Zerilli erkennt Marco Estrada Saavedra (2002) eine entscheidende Bestimmung des Arendtschen Freiheitsbegriffs in seiner philosophischen Dimension. Gabriel Masooane Tlaba (1987) versucht, Arendts Freiheitsbegriff in eine politische Philosophie zu integrieren, die Politik und Philosophie als gleichberechtigte Momente im Werk Arendts betrachtet. Horst Mewes (2009) setzt den Freiheitsbegriff als integralen Bestandteil von Arendts *politischem Humanismus*, Mark Reinhardt

204Das Motiv der gefährdeten Freiheit findet sich auch bei Ulrich Rödel (1989: 205).

205Vom *abyss of freedom* spricht bereits J. Glenn Gray (1979: 225).

206Auch Michael Th. Greven (1993: 69) wählt den Titel *Gründung der Freiheit* für einen Aufsatz zu Hannah Arendt.

207Ahrens fokussiert dabei auf demokratietheoretische Überlegungen, Förster auf die institutionelle Ausgestaltung und Volk auf die rechtsphilosophische Dimension. Diese Herangehensweisen sind eine wichtige Ergänzung zum hier vorgelegten narrativen Ansatz.

(1997) sieht Arendt gar als eine Exponentin der *Kunst, frei zu sein*. Svetlana Boym (2010) geht noch weiter und versucht, mit Arendt und anderen eine *alternative Ideengeschichte der Freiheit* zu schreiben.

Trotz der enormen Breite an Forschungsliteratur zu Arendts Freiheitsbegriff, aber auch zur Narration bei Arendt (vgl. z.B. I 3), wurde bisher noch nie der Zusammenhang beider Konzepte untersucht. Diesem Forschungsdesiderat werde ich mich folgendermaßen nähern: Die narrative Verfasstheit des politischen Freiheitsbegriffs bei Arendt zeigt sich in verschiedenen Ausformungen. Ich will im Folgenden auf einige davon detaillierter eingehen: die Motive des *Lichts der Öffentlichkeit* (vgl. ÜR 322, ZU 300), des *Zauns des Gesetzes* (vgl. EUT 950) und der *Inseln des Voraussehbaren* (vgl. VA 313) (**IV 1**), die Konzepte des *Zwischen-Raums* und des *Netztes der Geschichten* (**IV 2**) sowie die *Bühne der Welt* (VA 219) und ihre Bedeutung für den Neuanfang in der Handlungstheorie (**IV 3**). Diese drei Kapitel des abschließenden Teils entsprechen grob den drei Charakteristika des Handelns, wie sie Arendt in *Vita activa* definiert: Weltlichkeit, Pluralität und Natalität (vgl. VA 21). Im Gegensatz zur orthodoxen Lesart (vgl. z.B. Greven 2003: 126ff.) sehe ich in diesen drei Charakteristika keine starren und ausschließlichen Kategorien, die das tätige Leben im Ganzen fassen sollen. Dies würde die *vita activa* bzw. die „Bedingtheit des Menschen“ (VA 19) zu stark in die Nähe der von Arendt abgelehnten allumfassenden Natur des Menschen (vgl. VA 19) rücken. Der Bezug auf die narrative Verfasstheit soll demgegenüber eine größere Offenheit und Kontingenztoleranz ermöglichen. Wie im vorangehenden Teil deutlich wurde (vgl. z.B. III 1.3, III 1.4), sind beide entscheidende Charakteristika des Erzählens.

Die genannten Kategorien Weltlichkeit, Pluralität und Natalität machen den politischen Freiheitsbegriff bei Arendt aus. Alle drei sind auch eng mit dem Handlungsbegriff verknüpft. Das Handeln im öffentlichen Raum ist die Verkörperung der politischen Freiheit *par excellence*. Die *Welt* ist der Raum, in dem politische Freiheit und politisches Handeln gelebt werden können. Das Erscheinen in der Welt gilt Arendt als fundamentale Ausübung der politischen Freiheit (vgl. z.B. VA 214-221). Allerdings schränkt die Welt auch die Freiheit ein: Die äußeren materiellen Rahmenbedingungen müssen akzeptiert werden, zudem bedeutet Welt immer geteilte Welt. Hier kommen wir zur *Pluralität*. Die Anderen sind zugleich Ermöglichungs- und Begrenzungsfaktor der Freiheit: Alleine kann der oder die Einzelne nichts erreichen. Nur gemeinsam kann gehandelt werden. Die Mithandelnden beschränken aber zugleich die individuelle Freiheit: Niemand hat die unumschränkte Souveränität darüber, welche Richtung das politische Handeln nimmt und wie es sich im Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten fortentwickelt (vgl. z.B. VA 234-239). Nur die *Natalität* repräsentiert ohne jede Einschränkung die politische *und* die individuelle Freiheit: der absolute Anfang, der mit jedem Neuankömmling in die Welt kommt, die Initiative, etwas neu zu beginnen (vgl. z.B. VA 215ff., 315ff.).

Über die *vita activa* und das Handeln hinaus soll in diesem Abschnitt auch auf die geistigen Tätigkeiten eingegangen werden. Auch sie haben Implikationen für die politische Freiheit. Der Fokus liegt dabei insbesondere auf der Urteilskraft, die ich als Gegenstück zum Handeln

präsentieren möchte, da sie ebenfalls einen starken Bezug zur Pluralität aufweist (IV 2.2).²⁰⁸ Hier findet sich ein ergänzender Freiheitsbegriff mit politischen und individuellen Dimensionen: Das Urteilen liegt stärker in der Macht des oder der Einzelnen. Jedoch ist das Individuum hier immer auch Teil einer Urteilsgemeinschaft. Ein weiteres Anliegen dieses letzten Teiles ist es, einen Begriff von Agonalität zu entwerfen, der nicht ausschließlich von der Antike geprägt ist und nicht im Widerspruch mit dem *acting together* steht (vgl. IV 3.1). Nicht die individuelle heroische Freiheit, sondern die Freiheit des politischen Handelns ist hier entscheidend. Der oder die Einzelne tritt kämpferisch für seine oder ihre Position im *Netz der Geschichten* ein.

1. Weltlichkeit: Erscheinen und Erzählen im Licht der Öffentlichkeit

Wir haben bereits zu Beginn des ersten Teils gesehen, dass der Weltbegriff als zentrales Erbe Arendts von Heidegger angesehen werden kann (vgl. II 1.1). Zwar konnte sie seinen antipolitischen Standpunkt nicht teilen. Heideggers Verknennung der Bedeutung der politischen Pluralität erschien ihr fatal. Dennoch eröffnete sein Begriff des In-der-Welt-Seins (vgl. z.B. SZ 157-168, BH 349) in einer neuen, gegen ihn selbst gedachten Weise für Arendt die Möglichkeit, den politischen Raum mit philosophischen Augen zu betrachten: „Heidegger had created an unprecedented possibility for the philosopher to think about the political realm” (Benhabib 1996: 51; vgl. auch Barash 1990: 113, Øverenget 1995: 433). Gewissermaßen erweitert sie hier Heideggers philosophisches Projekt um eine politische Komponente. Sie verleiht ihm damit ein neues Gesicht, räumt aber nicht mit seiner (nichttraditionellen!²⁰⁹) Philosophie im Ganzen auf. In-der-Welt-Sein bedeutet nicht mehr Uneigentlichkeit, sondern Handeln, Sprechen und Selbstenthüllung im weltlichen Erscheinungsraum. Die in diesem Teil ausschlaggebenden Kategorien Weltlichkeit (IV 1), Pluralität (IV 2) und Natalität (IV 3) hätte Arendt Benhabib (2006: 176) zufolge ohne Heideggers Beitrag überhaupt nicht entwickeln können, auch wenn sie samt und sonders in Opposition zu ihm gedacht seien. Auf den ersten Blick erscheint diese These sehr radikal formuliert. Wenn man jedoch Arendts Nicht-Widmung der *Vita activa* an Heidegger²¹⁰ sowie Heideggers Reaktion darauf²¹¹ bedenkt, erscheint diese An-

208Die Rolle und Funktion der Urteilskraft bei Arendt ist einer der Aspekte ihres Werkes, die am kontroversesten diskutiert werden. Da Arendt diese Thematik nie abschließend behandeln konnte, existieren nur Vorarbeiten und teilweise widersprüchliche Randbemerkungen aus anderen Werken. Für die verschiedenen Positionen vgl. z.B. Beiner 1985, Vollrath 1996, Estrada Saavedra 2001 und 2002, Sun 2010, Spiegel 2011.

209In *Was ist Existenzphilosophie* wird Heidegger von Arendt noch ganz klar als in dieser Tradition verhaftet eingeordnet (vgl. WiEP); erst später wird der Weltbegriff als erster Ansatz zur Überwindung der Tradition interpretiert (vgl. CPT). Vgl. auch Barash 1990: 120.

210„Du wirst sehen, daß das Buch keine Widmung trägt. Wäre es zwischen uns je mit rechten Dingen zugegangen [...], so hätte ich Dich gefragt, ob ich es dir widmen darf; es [...] schuldet Dir in jeder Hinsicht so ziemlich alles.“ (BWH 149) Zusätzlich fand sich in Arendts Nachlass folgende handschriftliche Widmung, die Heidegger wohl nicht kannte: „Re Vita activa:/ Die Widmung dieses Buches ist ausgespart./ Wie sollte ich es Dir widmen,/ dem Vertrauten,/ dem ich die Treue gehalten/ und nicht gehalten habe,/ Und beides in Liebe.“ (BWH 319).

nahme durchaus plausibel. Gerade die Figur des gleichzeitigen Treuehaltens und Nicht-Treuehaltens ist hierfür eine sprechende Bildlichkeit.

1.1. Die doppelte narrative Verfasstheit der Welt: Vorbedingung politischer Freiheit

Materielle und immaterielle Dimension von Weltlichkeit: Dingwelt vs. Bezugsgewebe

Welt kann bei Arendt – im Rückgriff auf Heidegger – zweierlei bedeuten (vgl. z.B. Jaeggi 1997: 49, Sözer 2000: 133): Einerseits die greifbare Welt der Dinge als teilweise vorgefundene, teilweise selbstgestaltete Kulisse für das Handeln, andererseits den ungreifbaren Zwischenraum, der seinerseits sowohl Voraussetzung als auch Ergebnis des Handelns zwischen einer Pluralität von Akteur_innen ist (vgl. IV 2). So konstituiert die Welt auch die Sphäre der politischen Freiheit, die für Arendt in erster Linie eine Freiheit des Handelns ist. Beide Ebenen sind prinzipiell voneinander unterschieden, stehen jedoch gleichzeitig in engem Zusammenhang. Der folgende Abschnitt möchte nicht im Detail in die Beschreibung von Arendts Weltbegriff einsteigen; vielmehr ist es meine Absicht, diesen in seinem Zusammenhang zur narrativen Verfasstheit der *conditio humana* zu erfassen. Einige einleitende allgemeine Bemerkungen zu Arendts Verständnis von Welt sind dabei unvermeidlich.

Die Dingwelt als wesentliche Bedingung und Konsequenz menschlicher Existenz wird von Arendt gleich auf den ersten Seiten der *Vita activa* vorgestellt:

„Die Welt, in der die *Vita activa* sich bewegt, besteht im wesentlichen aus Dingen, die Gebilde von Menschenhand sind; und diese Dinge, die ohne den Menschen nie entstanden wären, sind wiederum Bedingung menschlicher Existenz. Die Menschen leben also nicht nur unter den Bedingungen, die gleichsam die Mitgift ihrer irdischen Existenz überhaupt darstellen, sondern darüber hinaus unter selbstgeschaffenen Bedingungen, die ungeachtet ihres menschlichen Ursprungs die gleiche bedingende Kraft besitzen wie die bedingenden Dinge der Natur. [...]; weil menschliche Existenz bedingt ist, bedarf sie der Dinge, und die Dinge wären ein Haufen zusammenhangloser Gegenstände, eine Nicht-Welt, wenn nicht jedes Ding für sich und alle zusammen menschliche Existenz bedingen würden.“ (VA 18f.)

Die materielle Basis des gemeinschaftlichen Handelns spielt also eine entscheidende Rolle. Schon bevor das Handeln überhaupt anhebt, werden durch die äußeren Rahmenbedingungen die ersten Weichen gestellt. Das *In-der-Welt-Sein* des Menschen ist durch Bedingungen charakterisiert, die er vorfindet und auf sich nehmen muss (die „Mitgift ihrer irdischen Existenz“, VA 19). Mindestens genauso bedeutend ist für Arendt jedoch die andere Seite der Medaille (die „selbstgeschaffenen Bedingungen“, VA 19). Um das Handeln zu sichern, muss diese immaterielle Welt längerfristig ausgelegt sein als über die Lebensspanne eines einzelnen Menschen oder einer Generation: „Ohne dies Übersteigen in eine mögliche irdische Unsterblichkeit kann es im Ernst weder Politik noch eine gemeinsame Welt noch eine Öffentlichkeit

211Er stellt die Korrespondenz ein und verbietet angeblich seinem Umfeld, sich mit Arendt zu treffen (vgl. BWJ 484). Arendt schreibt darüber an Jaspers: „Meine Erklärung [...] ist, daß ich ihm zum ersten Mal im vorigen Winter eines meiner Bücher habe zukommen lassen, und zwar die ‚Vita activa‘. Ich weiß, daß es ihm unerträglich ist, daß mein Name in der Öffentlichkeit erscheint, daß ich Bücher schreibe etc. Ich habe ihm gegenüber ein Leben lang geschwindelt [...] und als ob ich sozusagen nicht bis drei zählen kann, es sei denn in der Interpretation seiner eigenen Sachen“ (BWJ 494). Erst fünf Jahre später nimmt Heidegger den Briefwechsel mit Arendt wieder auf (vgl. BWH 150).

geben.“ (VA 68) Hier deutet sich bereits an, was Arendt erst viel später (vgl. VA 226ff.) konkret ausspricht: Für die Generierung dieser irdischen Unsterblichkeit und damit auch für das politische Handeln sind Geschichten von immenser Bedeutung. Sie sind in der Lage, einerseits die verschiedenen Perspektiven zu artikulieren, die in ihrer Gesamtheit und Zusammenschau die gemeinsame Welt konstituieren²¹² und andererseits diese unterschiedlichen Facetten der Realität auf einen gemeinsamen Bezugspunkt zurückzuführen. Sie retten das Individuum aus seiner Vereinzelung, sei sie selbstgewählt oder durch ein Gewaltregime forciert. Nur so ist der Zusammenhalt der Welt zu gewährleisten:

„Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven.“ (VA 73)

Die immaterielle Welt zeigt sich hier, wie so oft bei Arendt (vgl. auch z.B. VA 211²¹³, 226) als flüchtig und fragil, aber auch als ständig in Bewegung. Eine gewisse Stabilität für das Handeln kann nur die Dingwelt als festes Umfeld garantieren. Sie muss daher die stets prekäre „spezifisch menschliche“ (VA 211) Welt des Sprechens und Handelns ergänzen. Es ist also ein konstitutives Merkmal von Weltlichkeit, dass sie stets zwischen Fragilität und Dauerhaftigkeit schwankt; beide Eigenschaften sind bedeutsam für ihre Existenz: Ein Übermaß an Fragilität ließe die Welt zerbrechen und verschwinden; ein Übermaß an Dauerhaftigkeit würde den *status quo* zementieren und ließe die Welt erstarren und ersticken.

Weltlichkeit der Geschichten – Dingwelt oder Bezugsgewebe, Herstellen oder Handeln?

An diesem Punkt stellt sich die Frage, ob die Geschichten eher zur ungreifbaren Welt gehören, als etwas Immaterielles, das den Moment seiner Entstehung kaum überlebt und möglicherweise ungehört verhallt, oder ob sie vielmehr als Elemente der Dingwelt über eine gewisse Stabilisierungsfunktion verfügen. Ist ihnen die Flüchtigkeit des gesprochenen Worts zu eigen, oder haben sie als Geschichten bereits einen Verdinglichungsprozess durchlaufen, der ihnen Gegenstandscharakter verleiht? Arendt fasst die Problematik folgendermaßen zusammen:

„Um in die Welt einzugehen, um als Taten, Tatsachen und Ereignisse oder als Gedanken, Gedankenformen und Ideen sich in der Welt anzusiedeln, müssen sie [Sprechen, Handeln, Denken] erst gesehen, gehört, erinnert und dann verwandelt, nämlich verdinglicht werden, um überhaupt Gegenstandscharakter zu gewinnen – wie ein gedichteter Vers, eine geschriebene Seite, ein gedrucktes Buch, ein Bild oder eine Skulptur, wie alle Denk- oder Mahnmäler des menschlichen Geistes. Die Faktizität des gesamten Bereichs menschlicher Angelegenheiten hängt davon ab, einmal daß Menschen zugegen sind, die gesehen und gehört haben, und zum anderen davon, daß eine Verwandlung des Nichtgreifbaren in die Handgreiflichkeit eines Dinghaften gelingt. Ohne Erinnerung und die Verdinglichung, [...], würde das lebendig Gehandelte, das gesprochene Wort, der gedachte Gedanke spurlos verschwinden, sobald der Akt des Handelns, Sprechens oder Denkens an sein Ende gekommen ist; es würde sein, als hätte es sie nie gegeben.“ (VA 113f.)

212„Nur wo Dinge, ohne ihre Identität zu verlieren, von Vielen in einer Vielfalt von Perspektiven erblickt werden, so daß die um sie Versammelten wissen, daß ein Selbes sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet, kann weltliche Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten.“ (VA 72).

213Bei der Beschreibung der Flüchtigkeit dieser Welt wird Arendt sehr poetisch: „[W]eder Worte noch Taten hinterlassen irgendeine Spur in der Welt, nichts zeugt von ihnen, wenn der kurze Augenblick verflogen ist, während dessen sie wie eine Brise oder ein Wind oder ein Sturm durch die Welt strichen und die Herzen von Menschen erschütterten.“ (VA 211)

Erzählungen, die niedergeschrieben werden, könnten ganz ähnlich wie gedichtete Verse oder gedruckte Bücher zu weltlichen Gegenständen werden.²¹⁴ Damit ist jedoch ein entscheidender Nachteil verbunden: „Tote[] Buchstabe[n]“ treten an die Stelle des „lebendige[n] Geist[es]“ (VA 114)²¹⁵. Diese Verdinglichung erkennt Arendt auch bei niedergeschriebenen Lebensgeschichten: Jedes Leben besteht aus aufeinander folgenden Ereignissen, „die am Ende als eine Geschichte erzählt werden können, die Lebensgeschichte, die [...] wenn sie aufgezeichnet, also in eine Bio-graphie verdinglicht wird, als ein Welt Ding weiter bestehen kann.“ (VA 116) Am Ende fügen sich alle Ereignisse zusammen bzw. werden von Erzähler_innen zusammengefügt. Durch diese Tätigkeit nähern sich die Erzähler_innen dem Herstellen an: Anders als das schrankenlose, gemeinschaftliche und quasi unabschließbare Handeln (vgl. VA 170) kennt das monologische Herstellen einen klaren Anfangs- und Endpunkt (vgl. VA 116), es folgt einem bestimmten Modell (vgl. VA 166).

Hier stellt sich die Frage, ob das auch für den Entstehungsprozess von Erzählungen gilt. Wenn man sich die strikte Differenzierung der Geschichtentypen von Straßenberger (2006: 160, vgl. II 3.2) ins Gedächtnis ruft, könnte durchaus dieser Eindruck entstehen. Allerdings muss dabei bedacht werden, dass dieser Herstellungsprozess nur die Hälfte des narrativen Prozesses beschreibt. Schließlich haben es Erzähler_innen bzw. Geschichtsschreiber_innen auch mit Handlungen zu tun: Sie erzählen vom Handeln, im Sinne von einzelnen Akten, die in ein breiteres und tiefergehendes Netzwerk von Handlungen eingebunden sind. Damit machen sie das niemals wirklich abgeschlossene Handeln handhabbar. In dieser Sichtweise stellt es keinen Widerspruch mehr dar, dass Arendt das Handeln einerseits als „endlos“ (VA 170) bezeichnet, andererseits aber auch betont, „daß die Bedeutung einer jeden Geschichte sich voll erst dann enthüllt, wenn die Geschichte an ihr Ende gekommen ist“ (VA 239), d.h. „wenn das Handeln selbst an seinen Abschluß gekommen ist“ (VA 240). Im Gewebe des Handelns und der Geschichten (vgl. VA 222) betreten immer wieder neue Akteur_innen die Bühne des Handelns. Sie nehmen bereits gesponnene Fäden (d.h. einzelne Handlungsstränge) auf und beginnen einen neuen Akt im unendlichen Schauspiel des Handelns.²¹⁶ Durch die Person des Erzählers oder der Erzählerin, die in diesem Netz eine Zeit lang die Geschichten weitertragen, können auch die oben angesprochenen Risiken und Nebenwirkungen der „tote[n] Buchstabe[n]“ (VA 114) eingeeht werden. Der „lebendige[] Geist“ (VA 114) kommt zumindest wieder zum Tragen. Selbst nach dem Tod der Erzähler_innen ist es im *Netz der Geschichten* (vgl. IV 2.1) wahrscheinlich, dass deren Geschichten von anderen aufgenommen und (möglicherweise in abgewandelter Form) weitergetragen werden.

Sind Geschichten nun als Verdinglichung Teil der Dingwelt, oder gehören sie zum ungreifbaren Bereich von Weltlichkeit? Letzten Endes liegen sie, begründet durch ihre Zwischen-

214Darüber hinaus können Narrative auch eine so starke Formalisierung durchlaufen, dass sie nicht mehr als Erzählungen erkennbar sind. Einige derart verdinglichte Narrative, die in der Form von Institutionen geronnen sind, sollen im folgenden Abschnitt IV 1.2 vorgestellt werden.

215Das Tote an den Buchstaben besteht in erster Linie aus der Distanz, die sie zum Menschen und seinen Erfahrungen schaffen: „Leblosigkeit zeigt den Abstand an, der zwischen der Quelle des Denkens und Sinns im Herzen oder Hirn des Menschen besteht und der Welt, in die das Gedachte und Ersonnene schließlich entlassen wird.“ (VA 204) Durch die Verdinglichung in ein Kunstwerk findet eine (oft radikale) Transformation der ursprünglichen Erfahrung statt.

216Näheres zu den Theater- und Bühnenreferenzen in Arendts Werk vgl. IV 3.

stellung zwischen konkretem Herstellen und ungreifbaren Handeln, auch zwischen diesen Dimensionen von Weltlichkeit²¹⁷:

„Weil dies Bezugsgewebe mit den zahllosen, einander widerstrebenden Absichten und Zwecken, die in ihm zur Geltung kommen, immer schon da war, bevor das Handeln überhaupt zum Zug kommt, kann der Handelnde so gut wie niemals die Ziele, die ihm ursprünglich vorschwebten, in Reinheit verwirklichen; aber auch nur weil Handeln darin besteht, den eigenen Faden in ein Gewebe zu schlagen, das man nicht selbst gemacht hat, kann es mit der gleichen Selbstverständlichkeit Geschichten hervorbringen, mit der das Herstellen Dinge und Gegenstände produziert. Das ursprünglichste Produkt des Handelns ist nicht die Realisierung vorgefaßter Ziele und Zwecke, sondern die von ihm ursprünglich gar nicht intendierter Geschichten, die sich ergeben, wenn bestimmte Ziele verfolgt werden, und die sich für den Handelnden selbst erst einmal wie nebensächliche Nebenprodukte seines Tuns darstellen mögen. Das, was von seinem Handeln schließlich in der Welt verbleibt, sind nicht die Impulse, die ihn selbst in Bewegung setzten, sondern die Geschichten, die er verursachte; nur diese können am Ende in Urkunden und Denkmälern verzeichnet werden, in Gebrauchsgegenständen und Kunstwerken sichtbar gemacht werden, im Gedächtnis der Generationen wieder und wieder nacherzählt und in allen möglichen Materialien vergegenständlicht werden. Die Geschichten selbst aber, in ihrer lebendigen Wirklichkeit, sind keine ‚Dinge‘ und müssen erst verdinglicht, d.h. transformiert werden, bevor sie in den gegenständlichen Bestand der Welt eingehen können. Sie handeln von keinen Sachen oder Gegenständen, und der ‚Held‘, um den die Geschichte sich bildet und von dem sie berichtet, ist uns schließlich vertrauter, als es die Verfasser der berühmtesten und geschichtlich wirksamsten Werke je werden können, wenn wir nichts von ihnen kennen als das Werk ihrer Hände.“ (VA 226f.)

Durch diese Zwischenstellung kann das Erzählen möglicherweise zumindest ein Stück weit aus dem Dilemma der Weltlichkeit führen, aus der Aporie,

„daß zwar nur das Herstellen und sein Zweck-Mittel-Denken fähig ist, eine Welt zu errichten, daß aber dieselbe Welt sofort ‚wertlos‘ wird [...], ein bloßes Mittel für nie abreißende Zwecke, sobald man versucht, die gleichen Maßstäbe in der fertigen Welt zur Geltung zu bringen, die unerläßlich alles Tun leiten, das Weltliches erst einmal entstehen läßt.“ (VA 186)

Da das Erzählen zwar einerseits eine herstellende Dimension hat und somit eine Welt schafft, aber andererseits auch über die Zweck-Mittel-Relation hinausgeht und dabei Sinn kreiert, stabilisiert es, ohne gleichzeitig die Beliebigkeit mit sich zu bringen, die das Herstellen ausmacht.

In diesem Zusammenhang macht Arendt auf eine Unterscheidung aufmerksam, die auch für unsere Fragestellung eine entscheidende Rolle spielt: Sie differenziert zwischen wirklich geschehenen und erfundenen Geschichten. Vorweg sei bereits angemerkt, dass beide Typen für Arendt eine wichtige Rolle spielen. Letztere werden zunächst vom Verfasser erdacht und dann entsprechend niedergeschrieben. Hier finden wir typische Merkmale des Herstellungsprozesses.²¹⁸ Die wirklich geschehene Geschichte dagegen ist „weder durch ein Ausdenken noch durch ein Herstellen entstanden“ (VA 231). Arendt unterscheidet also zwischen zwei Arten von Geschichten: fiktionalen²¹⁹ und nicht-fiktionalen (vgl. auch I 4, III 1.2). Im Kontext des Handelns ist Arendt v.a. an den nicht-fiktionalen gelegen. Das bedeutet nicht, dass die fiktionalen, hergestellten Erzählungen keine Rolle spielten; in ihrem Dingcharakter tragen sie zur Konstituierung und Stabilisierung der Welt bei, die die Bühne für das politische Handeln darstellt (vgl. IV 3):

217Hier setze ich mich von Estrada Saavedra (2001: 53f.) ab, der den *storyteller* grundsätzlich als *homo faber* auffasst.

218Vgl. VA 161-212: Abgeschlossenheit, zeitliche Begrenzung, Anfang und Ende, Produkt als Ergebnis, nach bestimmtem Modell gefertigt.

219In diesem Kontext ist insbesondere auf die Sonderform der Dichtung hinzuweisen (vgl. z.B. VA 205). Zur Bedeutung der Dichtung für Arendts Vorgehensweise vgl. III 2.2 (Exkurs 1).

„[O]hne die Beständigkeit der Welt, die die den Sterblichen zugemessene Frist auf der Erde überdauert, wären die Geschlechter der Menschen wie Gras und alle Herrlichkeit der Erde wie des Grases Blüte; und ohne die herstellenden Künste von Homo faber, aber jetzt auf ihrem höchsten Niveau, in der vollen Glorie ihrer reinsten Entfaltung, ohne die Dichter und Geschichtsschreiber, ohne die Kunst des Bildens und des Erzählens, könnte das Einzige, was redende und handelnde Menschen als Produkt hervorbringen vermögen, nämlich die Geschichte, in der sie handelnd und sprechend auftraten, bis sie sich so weit gefügt hat, daß einer sie als Geschichte berichten kann, niemals sich so dem Gedächtnis der Menschheit einprägen, daß sie Teil der Welt wird, in der Menschen leben.“ (VA 211f.)

Dadurch, dass die Dingwelt die flüchtigen, aber dennoch spezifisch menschlichen Tätigkeiten des Sprechens und Handelns in sich aufnimmt, stabilisiert sie diese. Sie sichert ihnen trotz ihrer „prinzipiell andere[n] Natur“ „eine bleibende Stätte“. Erst so wird die Dingwelt zur „wirkliche[n] Heimat für sterbliche Menschen“ (VA 212).²²⁰ Anders gesagt:

„Wie schön auch immer die Welt der Dinge, die uns umgibt, sein mag, sie erhält ihren eigentlichen Sinn erst, wenn sie die Bühne für Handelnde und Sprechende bereitstellt, wenn sie durchwebt ist von dem Geflecht menschlicher Angelegenheiten und Bezüge und den Geschichten, die aus ihnen entstehen.“ (VA 258)

Nur so besteht eine Chance, das Handeln davor zu bewahren, innerhalb kürzester Zeit dem Dunkel des Vergessens anheim zu fallen.

Es kommt also auf das Zusammenspiel der beiden Dimensionen von Weltlichkeit an, wenn das narrative Moment vollkommen wirksam werden soll: Erst das Erzählen als immaterieller Faktor (d.h. das narrative Handeln im Bezugsgewebe bzw. narrative Akte erster Ordnung, vgl. III 2.1.2) schafft eine bedeutungsvolle Beziehung zwischen den Dingen. Diese Sinngebung kann aber nur geschehen, wenn die materiellen Rahmenbedingungen der z.T. narrativ hergestellten Dingwelt (u.a. durch narrative Akte zweiter Ordnung, vgl. III 2.1.2 bzw. für konkrete Beispiele IV 1.2) dies ermöglichen. Erst in dieser Konstellation kann politisches Handeln und damit auch politische Freiheit gedeihen.

Weltlichkeit und Öffentlichkeit

Eine weitere Vorbedingung der politischen Freiheit verdient hier noch Erwähnung. Weltlichkeit konstituiert sich für Arendt immer im Licht der Öffentlichkeit.²²¹ Wenn man Arendts politische Philosophie in *Vita activa* betrachtet, ist der These „Im Licht der Öffentlichkeit entdeckt sich der Mensch“ (Herb 2001: 59) ganz offensichtlich zuzustimmen. Weniger offensichtlich – und v.a. weniger bekannt ist, dass auch der Bereich „[i]m Schatten der Öffentlichkeit“ (Herb/Morgenstern/Scherl 2011: 275), nämlich der private Bereich, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat (vgl. Herb/Morgenstern/Scherl 2011: 287ff.). Dieser Bereich liegt in Arendts Raumaufteilung auf der ‚dunklen Seite‘ der Dichotomien Licht und Schatten, Hell und Dunkel, Erscheinung und Verborgtheit. Daher kann er nicht zur Bühne für narra-

²²⁰Dies war ursprünglich die Aufgabe der griechischen *polis*: „eine Stätte bereitzustellen, an der sich der unvergängliche Ruhm großer Taten und Worte ansiedeln und unter den Menschen verweilen konnte, um so das Handeln gleichsam von seiner Abhängigkeit von den herstellenden und dichtenden Künsten zu emanzipieren.“ (VA 247f.) Durch die allgemeine Sichtbar- und Hörbarkeit des politischen Handelns auf der *agora* war die Vermittlung durch einen Erzähler noch nicht nötig. Das Vergangene wurde „in einer immerwährenden Gegenwärtigkeit gehalten“ (VA 248f.).

²²¹Vgl. auch ÜR 322: „Das einzige Mittel, das Eindringen korrumpierender Privatinteressen in den öffentlichen Raum zu verhindern, ist die Öffentlichkeit selbst, da jegliches, was geschieht, dem Lichte der Öffentlichkeit preisgegeben ist, und jeder, der öffentlich agiert, weithin sichtbar ist.“

tiv verfasstes Handeln werden, das, wie bereits dargelegt, von der allgemeinen Sichtbarkeit lebt. Die „Leidenschaften des Herzens“ (VA 62) haben dagegen ein „Recht auf Verborgenheit“ (VA 90); ihr „schattenhaftes Dasein“ (VA 63) hält der „Helle“ (VA 64) nicht stand, die den öffentlichen Raum kennzeichnet. Sie müssen – oder dürfen – im Verborgenen und damit Privatsache bleiben. Denn das Öffentliche wird bei weitem nicht ausschließlich angenehm beschrieben: Das „blendend unerbittlich[e] Licht, das aus der Öffentlichkeit strahlt“ (VA 65) bzw. das „überhelle Licht des Öffentlichen“ (VA 250) impliziert eine gewisse Gewaltsamkeit. Zudem bringt die strikte Differenzierung eine große Verantwortung mit sich. Wenn sich Dinge zwar im Öffentlichen ereignen, aber trotzdem ungesehen (bzw. unbesprochen) bleiben, verfinstert sich die Welt. Der öffentliche Raum verliert seine Funktionsfähigkeit. Auf diesen Zusammenhang macht Arendt in *Menschen in finsternen Zeiten* aufmerksam²²²:

„Falls es die Funktion des öffentlichen Bereichs ist, Licht auf die menschlichen Angelegenheiten zu werfen [...], so ist es dunkel, wenn dieses Licht gelöscht wird von ‚Glaubwürdigkeitslücken‘ und ‚unsichtbarer Herrschaft‘, von einer Rede, die das, was ist, nicht offenlegt, sondern unter den Teppich kehrt, von moralischen und sonstigen Ermahnungen, die unter dem Vorwand, alte Wahrheiten hochzuhalten, jede Wahrheit in bedeutungslose Trivialität verwandeln.“ (VMZ 8)

Durch das Verstummen der Erzählungen von politischen Erfahrungen verliert der öffentliche Raum an „Leuchtkraft“ (GL 12). Daraufhin ziehen sich die Menschen aus der Öffentlichkeit zurück und es ereignet sich der Weltverlust, den Arendt in *Vita activa* so heftig beklagt (vgl. z.B. VA 265, 318). Die Welt verkommt zur Fassade, hinter der sich Menschen verbergen anstatt sie, wie Arendt fordert (vgl. VA 65-73), als Basis für das politische Handeln zu nutzen (vgl. GL 21). Unter Umständen ziehen sie sich gar in eine innere Immigration zurück, in einen Zustand der Unsichtbarkeit (vgl. GL 30) oder sie suchen in der „Wärme der Intimität“ (GL 44) einen Ersatz für das verlorene Licht.²²³ Aber auch das Gegenteil ist möglich: Wenn der öffentliche Raum unter totalitären Bedingungen „mit den hohlen Zeichen der Macht des Regimes übersät“ (Benhabib 2006: 207) ist, kann eine alternative Erzählung neuen Sinn konstituieren. Unter günstigen Umständen wird diese Erzählung von immer mehr Erzähler_innen immer weitergetragen. So entsteht ein eigener öffentlicher Raum, der sich auf Straßen und Plätze ausdehnt und das Regime aushebeln kann.

Um der Verantwortung und den Anstrengungen gerecht zu werden, die es mit sich bringt, sich immer wieder aktiv ins Gewebe der Geschichten einzuschalten und damit die Welt zu erhalten und erneuern, bedarf es eines Ausgleichs. Deswegen wird das Private als Rückzugsort notwendig. Obwohl ein nur im Privaten verbrachtes Leben für Arendt nicht den vollen Möglichkeiten des Menschseins gerecht wird (vgl. VA 74), erscheint dennoch ein Bereich vonnöten, in den dieses gleißende Licht nicht oder nur gedimmt hineinstrahlt. Nur wenn das Grelle einen Gegenpart erhält, von dem es sich abheben kann, und wenn der Einzelne einen Schutz- und Erholungsraum vor den ständigen Anforderungen des Öffentlichen gewinnt, können die Menschen ihr Engagement für die gemeinsame Welt effektiv ausüben. Es ist für Arendt von enormer Bedeutung, dass das Individuum in den eigenen vier Wänden einen

²²²Hierbei ist es wichtig zu betonen, dass Arendt mit „finsternen Zeiten“ bei weitem nicht nur die Zeit des Nationalsozialismus meint (vgl. VMZ 9).

²²³Zu Arendts Sichtweise der Intimität als Symptom der Grenzverletzung von Öffentlichkeit und Privatheit vgl. VA 49f., 57f.; vgl. auch Herb/ Morgenstern/ Scherl 2011: 292-297.

Rückzugsraum vorfindet, in dem es sich von den Anstrengungen des weltlich-öffentlichen Lebens – Sehen und Gesehenwerden, Hören und Gehörtwerden, Erzählen und Zum-Teil-einer-Erzählung-Werden – erholen kann. Nicht nur ein ausschließlich im Privaten verbrachtes Leben ist defizitär; dasselbe gilt für ein ausschließlich in der Öffentlichkeit verbrachtes Leben:

„Wir kennen alle die eigentümliche Verflachung, die ein nur in der Öffentlichkeit geführtes Leben unweigerlich mit sich führt. Gerade weil es sich ständig in der Sichtbarkeit hält, verliert es die Fähigkeit, aus einem dunklen Untergrund in die Helle der Welt aufzusteigen; es büßt die Dunkelheit und Verborgenheit ein, die dem Leben in einem sehr realen, nicht-subjektiven Sinn seine jeweils verschiedene Tiefe geben.“ (VA 86f.)

Es gilt also festzuhalten, dass der Assoziationsraum von Licht – Helle – Sichtbarkeit – Erscheinung vs. Dunkelheit – Unsichtbarkeit – Verborgenheit – Geborgenheit keiner Schwarz-Weiß-Malerei gleichkommt: Es geht nicht darum, die Öffentlichkeit zu überhöhen und das Private abzuwerten, sondern darum, beide Bereiche in ihrer eigenen Logik und bis zu einem gewissen Grad auch in ihrem eigenen Wert zu verstehen.²²⁴ Obwohl die Welt untrennbar mit dem Licht der Öffentlichkeit verbunden ist, bedürfen die Handelnden, um die Welt effektiv bewahren zu können, auch der Möglichkeit eines temporären Rückzugs in die Verborgenheit.

Diese Interpretation zielt keinesfalls darauf ab, über die altbekannte Problematik von Arendts strikter Grenzziehung hinwegzugehen. Möglicherweise kann sie aber etwas Schärfe aus der Kontroverse nehmen. Insbesondere aus feministischen Perspektiven wurde Arendt vehement für die Dichotomisierung von Öffentlichkeit und Privatheit und die damit einhergehende Abwertung des Privaten kritisiert. Das bekannteste und eindrucklichste Beispiel dafür ist sicher Adrienne Richs Kritik an der *Vita activa*:

„To read such a book, by a woman of large spirit and great erudition, can be painful, because it embodies the tragedy of a female mind nourished on male ideologies. [...] The power of male ideology to possess such a female mind [...] is nowhere more striking than in Arendt's lofty and crippled book.“ (Rich 1979: 212)

Zweifellos lässt Arendt keine explizite Sensibilität für Genderfragen erkennen. Rich wirft ihr zu Recht vor, sie gehe über viele drängende Fragen hinweg, die auch schon zur Entstehungszeit von *Vita activa* thematisiert wurden.²²⁵ Ihr Schweigen lässt sich zwar aus ihrer individuellen Biographie heraus verstehen, aber aus dem historischen Gesamtkontext heraus nicht entschuldigen. Arendts familiäre Sozialisation²²⁶ fand in einem Umfeld statt, in dem die Gleichberechtigung von Frauen nie zur Diskussion stand. Nach dem frühen Tod des Vaters wuchs sie mit Mutter und Großmutter im aufgeklärten jüdisch-sozialdemokratischen Milieu der gehobenen Mittelschicht auf. Dass sie als junge Frau im akademischen Umfeld ebenso brillieren konnte wie ihre männlichen Kommilitonen galt ihr nie als etwas Besonderes. Aus dieser Konstellation heraus ist auch ihre Verärgerung darüber zu sehen, bei der Ernennung zur

224Vgl. dazu auch Benhabib 2006a: 328-333. Wenn das Private nicht mit dem Intimen verwechselt wird, „zeichnet sich ein überraschendes Zusammentreffen von zeitgenössischen feministischen Anliegen und Arendts politischer Theorie ab.“ (Benhabib 2006a: 329).

225Rich verweist in diesem Zusammenhang auf die problematische Situation von Frauen in der Produktion, auf die Reduktion von Frauen auf ihre Körperlichkeit und insbesondere auf die Problematik der unbezahlten Arbeit von Frauen im Haushalt als Resultat der strikten Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit sowie des Ausschlusses von Frauen aus der öffentlichen Welt (vgl. Rich 1979: 211f.).

Professorin in Princeton als Ausnahmefrau und gewissermaßen Exotin betrachtet zu werden (vgl. BWJ 393). Andererseits kannte sie zweifellos die Schriften von Simone de Beauvoir²²⁷ und anderen feministischen Autor_innen und müsste sich ihrer privilegierten Stellung, die keinesfalls als paradigmatisch für die Stellung der Frauen unter ihren Zeitgenossinnen war, durchaus bewusst gewesen sein.

Exkurs 1: Mit Arendt gegen Arendt? Feministische Rezeptionsweisen

Bis Ende der 1980er waren Zitate wie das gerade angeführte von Adrienne Rich *state of the art* in der feministischen Rezeption. Hauptkritikpunkt war Arendts frappierende Geschlechterblindheit (vgl. z.B. Benhabib 2006a: 21f.), insbesondere im Hinblick auf die Trennung von Öffentlichem und Privatem. Arendt selbst hat sich in dieser Frage bzw. im Hinblick auf diese Kritiker_innen nicht eindeutig positioniert. Grundsätzlich reagierte sie verärgert, wenn sie das Gefühl hatte, als Ausnahmefrau vorgezeigt zu werde, wie z.B. als erste Professorin in Princeton (vgl. BWJ 393). Ganz ähnlich reagiert auch Judith Shklar, die sich in einer vergleichbaren Situation als Jahrmarkttrophäe („prize pig at the country fair“, Shklar 1989: 10) wahrgenommen fühlt. Ihr mangelndes Interesse am Feminismus führt sie z.T. auf die stärker präsenten Erfahrungen mit dem Antisemitismus zurück (vgl. Bajohr 2014: 309). Dies könnte auch für Arendt bedeutsam gewesen sein.²²⁸ Zudem verbindet beide Frauen ein selbstgewählter Außenseiterstatus: „Ich definiere mich als Außenseiter, und wenn ich je irgendwo Mitglied bin, bemerke ich es schlicht nicht. Ich fühle mich keiner Gruppe zugehörig als meiner Familie.“ (Shklar 1989: 10). Ganz ähnlich äußert sich Arendt:

„I am, as you know, a Jew, feminini generis as you can see, born and educated in Germany as, no doubt, you can hear, and formed to a certain extent by eight long and rather happy years in France. [...] My trouble was that I had never wished to belong, not even in Germany, [...]“ (SPS 4f.)

„Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig.“ (BWS 440)²²⁹

Dass das Philosophieren nicht nur den Männern überlassen werden solle, deutet Arendt im Interview mit Günter Gaus an – auch wenn sie selbst sich bekanntlich selbst nicht dazu berufen sah (vgl. IWV 46). Frauen in der „Gelehrtenegemeinde“ sollten „ein wenig Lachen unter diese ernsten Tiere bringen“ (Arendt in einem Brief an J.G. Gray, zit. nach Ludz 1993: 51). Insgesamt kann man davon ausgehen, dass Arendt am klassischen Feminismus die Vereinheitlichungstendenzen gestört haben. *Die Frau* als Kategorie wird von ihr genauso abgelehnt wie *der Mann* oder alle anderen essentialistischen Zuschreibungen, die das *Was* über das *Wer* stellen (vgl. auch Perica 2016: 104). Vielmehr würde sie auf eine Pluralität von Identitäten

226Für Details vgl. Young-Bruhl 2004: 38-82. Einige Andeutungen finden sich auch in Arendts Gespräch mit Günter Gaus (IWV 46-72).

227*Le deuxième sexe* war 1949 erschienen (bzw. 1952 in englischer Übersetzung). Arendt kannte das Buch und war um eine Besprechung gebeten worden. Ihre Ablehnung (abgedruckt in Williams 2006 [Bd. 2]: 355f.) zeugt zumindest von einer grundlegenden Kenntnis des Textes (vgl. Ludz 1993: 49). Zu einer persönlichen Begegnung im Rahmen von Beauvoirs erster Reise in die USA 1947 vgl. Brightman 1992: 330, Ludz 1993: 49.

228 „Wenn man als Jude angegriffen ist, muß man sich als Jude verteidigen.“ (IWV 59) Insgesamt scheint dieses mangelnde Interesse neben auf Shklar und Arendt auch auf weitere „[n]ach heutigen Kriterien sehr emanzipierte, unabhängige Frauen“ (Newmark 2016d: 46) zugetroffen zu haben: Sie waren keine Feministinnen, hatten keinerlei Interesse an der Frauenfrage.

229Zu Arendts Auseinandersetzung mit Scholem über ihre Positionen im Eichmann-Buch vgl. auch III 2.1.1.

bestehen, seien diese männlich, weiblich, trans- oder intersexuell.²³⁰ Wenn feministische Denker_innen nicht von einer einheitlichen weiblichen Identität ausgehen, können sie in Arendt mit ihrem Fokus auf Pluralität eine interessante Referenzdenkerin finden (vgl. Disch 1994: 47). Ich nehme diesen Gedanken in IV 3.1 auf, wo ich Arendt mit Honig als Vertreterin einer performativen Identitätsbildung im öffentlichen Raum vorstellen möchte.

Seit Ende der 1980er Jahre gestaltet sich die Interpretation aus feministischen Perspektiven sehr viel breiter gefächert.²³¹ Einen guten Überblick über die diversen Lesarten Arendts in feministischen Diskursen bieten der Sammelband *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (insb. Honig 1995a) sowie Teil 11 (*Feminist Reflections*) von Garrath Williams' (2006) Anthologie *Hannah Arendt (Critical Assessments of Leading Political Philosophers)*. Neben der Differenzierung öffentlich – privat spielen nun weitere Begriffe eine wesentliche Rolle (vgl. Hark 2011: 361).²³² Auch hier erweist sich das *Neue* (im eingangs eingeführten Doppelsinn als neues Denken *und* als inhaltlicher Fokus auf den Neuanfang, vgl. I 7) als geeigneter Bezugspunkt. *Mit Arendt gegen Arendt denken* etabliert sich als wichtiges Schlagwort (vgl. z.B. Honig 1995b: 160, Marchart 2005a: 173, Benhabib 2006a: 309, Perica 2016: 96), so dass „ihre theoretische Figur langsam das Stigma eines hypermaskulinen, phallozentrischen, griechischen und exklusiven Theoriemodells verliert.“ (Perica 2016: 96) Auch wenn meine Perspektive auf Arendt nicht in erster Linie eine feministische ist, so ist sie doch auf jeden Fall anschlussfähig in diese Richtung. Im Folgenden möchte ich einige Hinweise auf diesen Rezeptionsdiskurs geben, auf die an verschiedenen Stellen im weiteren Verlauf der Arbeit rekurriert wird (vgl. z.B. IV 1.1, IV 3.1).

Lane (1983: 112-116) sieht drei wesentliche Berührungspunkte zwischen Arendts nichttraditionellem Denken, das sich ihr zufolge in erster Linie aus ihrem Jüdischsein speist (vgl. Lane 1983: 110, Markus 1987 und 1989 sowie Ludz 1993)²³³, und dem Feminismus: das Konzept des bewussten *paria*²³⁴, eine verborgene Tradition (im Gegensatz zur gebrochenen Tradition) und den Rückgriff auf neue experimentelle Formen gemeinschaftlicher Organisation.²³⁵ Auch die Bedeutung der Natalität wird bei Lane (1983: 117) thematisiert. Noch expliziter wird Cavarero (1995: 6f., 25), die Arendts Kategorie der Natalität als eine von zwei wesentlichen Achsen ihres eigenen theoretischen Ansatzes zu einer feministischen Neufassung der antiken Philo-

230Zu sexuellen Identitäten jenseits der heterosexuellen Matrix hat sich Arendt wenig überraschend nicht geäußert. Von ihrer Theorie ausgehend muss man aber annehmen, dass diese Identitäten und ihre (von ihnen erzählten) Perspektiven eine Bereicherung des öffentlichen Raumes darstellen und deswegen in diesem auch gewünscht sind.

231Ludz' Urteil (1993: 49), dass die „Mehrheit“ der feministisch orientierten Denker_innen Arendt als „persona non grata“ oder „persona ignorata“ abtun, ist heute nicht mehr ganz richtig; aber die Diskussion wird immer noch mit äußerster Leidenschaft geführt.

232Aber auch diese umstrittene Unterscheidung wird mittlerweile vielfach bei aller Kritik differenzierter betrachtet (vgl. z.B. Herb/ Morgenstern/ Scherl 2011, Mönig 2017).

233Pitkin (1998: 159) wünscht sich eine ähnliche Sensibilität, wie Arendt sie in der Judenfrage aufbringt, auch in der Frauenfrage.

234„How is one to comprehend the political nature of those systematically excluded from political life?“ (Lane 1983: 112)

235„To prevent further reproduction of the present conditions of wordlessness and imperialism, feminists must engage with other women and men on the political grounds that have been discovered in their collectives. Their values – the insistence on shared speech, inclusiveness, inter-individual responsibility, and accountability – should be incorporated into larger political enterprises. In becoming aware of the permanent value of collective assembly and determination, feminists put themselves forward as civic beings ready to cooperate with equals.“ (Lane 1983: 116)

sophie bezeichnet.²³⁶ Ebenso thematisiert Cavarero (2000: 54-65, 119-128) die Rolle der Narration sowohl für den Feminismus als auch für die Philosophie:

„Entrusted to such a feminine art, it thus seems that a philosophy of narration is by now the only cure that could save the very name of philosophy from its tragic fate.“ (Cavarero 2000: 54)

Ein Konzept, das aus feministischer Perspektive als sehr gut anschlussfähig gilt, ist ihr Machtbegriff (vgl. z.B. Lane 1983: 111-114, Meyer 2016: 167-185). Klar von der Gewalt abgegrenzt entsteht Macht im gemeinschaftlichen Handeln. Für dieses Konzept sah sich Arendt mit denselben Anfeindungen konfrontiert wie viele feministisch Denker_innen.

„It is interesting that much the same criticism has been leveled at feminists as at Arendt: they too are accused of not confronting the power of the state or comprehending the realities of power struggles. [...] Feminists and Arendt share the understanding, although they may diverge on many other issues, that radical politics involve nothing less than full and direct participation as equals.“ (Lane 1983: 117)

Am deutlichsten werden die Berührungsflächen, wenn man Arendt als antiessentialistische Denkerin mit einer schwachen Ontologie auffasst (vgl. I 6). In dieser Hinsicht ähnelt sie Denker_innen wie Judith Butler (vgl. White 1999, 2005: 20) oder Bonnie Honig. Linda Zerilli (2010: 53) – die übrigens die Unwägbarkeiten des Handelns, den Neubeginn, das Versprechen und die Urteilskraft als wesentliche Affinitäten zwischen Arendt und feministischen Denkansätzen nennt – fasst die Ambivalenzen einer feministischen Arendt-Rezeption treffend zusammen:

„Als Demokratietheoretikerin wird uns Arendt helfen, den kritischen Dialog zwischen Demokratietheorie und Feminismus wieder in Gang zu setzen. Auch wenn sie nie etwas (Gutes) über den Feminismus zu sagen hatte, weist ihr leidenschaftlicher Einsatz für ein gänzlich konventionelles, künstliches oder nicht-natürliches Verständnis von Politik als einem Raum nicht-souveräner Freiheit Feministinnen, wie ich zeigen möchte, einen Ausweg aus der Sackgasse, in die Subjektfrage und soziale Frage gleichermaßen geführt haben. Zugegebenermaßen werden andere Dilemmata, Paradoxien und Widersprüche auftauchen, wenn wir uns Demokratietheoretikerinnen wie Arendt zuwenden. Vielleicht aber werden wir besser in der Lage sein, sie als Teil der schwierigen und unberechenbaren Arbeit feministischer und demokratischer Politik anzusehen und anzuerkennen, statt an unserem Unvermögen, sie alle gleichzeitig ein für allemal zu lösen, zu verzweifeln.“

1.2. *Zaun des Gesetzes und Inseln des Voraussehbaren: Narrativ konstituierte Institutionen als Organe der Freiheitssicherung*

Häufig wird kritisiert, Arendts Handlungstheorie sei wenig konkret bzw. es ermangele ihr an Anschlussfähigkeit an konkrete politische Fragen. Sigwart (2014: 69) schreibt dazu:

„[Es erscheint] zuweilen so [...], als läge es in der Konsequenz ihren emphatischen Verständnisses politischen Handelns und Sprechens, die ‚realistischeren‘ Fragen nach deren basalen Voraussetzungen, wie etwa die Frage nach politischer Stabilität oder nach der Eigentümlichkeit politischer Institutionen [...], aus der politisch-theoretischen Betrachtung zugunsten einer möglichst pointierten Theorie der Freiheit überhaupt auszuklammern.“

Im Folgenden möchte ich jedoch zeigen, dass etwa ein Ernstnehmen des Revolutionsbegriffs und des daraus entstehenden Gedankens des Rätessystems wichtige Ergänzungen zum Handlungsbegriff der *Vita activa* darstellen. Der Politik- und Freiheitsbegriff wird so um konkrete Anwendungsbeispiele erweitert. Wenn man von Arendts fester Verwurzelung in der *posttradi-*

²³⁶Auch die Figuren, die Arendt und Cavarero anführen, ähneln sich: Penelope als Protagonistin eines Denkens ohne dauerhaften Ergebnisse (LG I 93f., MHaJ 187) und die rebellische thrakische Maid (MHaJ 192f.).

tionellen Konstellation ausgeht, ist es offensichtlich, dass sie unmöglich in die alten Muster zurückfallen und politische Philosophie als reine *art pour l'art* betreiben wird. Eine Theorie ohne jeglichen Realitätsbezug sollten wir von Arendt also eher nicht erwarten. Unter dieser Prämisse haben sich, gerade in den letzten Jahren, verschiedene Autor_innen mit der institutionellen Verfassung der Freiheit auseinandergesetzt.²³⁷ Ich möchte im Folgenden argumentieren, dass auch Institutionen narrativ generiert werden können. So lässt sich die sehr pessimistische Zeitdiagnose Habermas' etwas optimistischer fassen: Für ihn ist zum einen der „Ausbau von Institutionen der Freiheit, die die kommunikativ strukturierten Handlungsbereiche [...] schützen“ und zum anderen „die Rückkoppelung der modernen Kultur mit einer auf sinnstiftende Traditionen angewiesenen, aber traditionalistisch verarmten Alltagspraxis“ (Habermas 1995b: 484) unter den Bedingungen der Moderne ausgeschlossen. Was die zweite Komponente angeht, hätte Arendt Habermas insofern zugestimmt, dass es kein Zurück zur *Tradition* geben kann. Allerdings hätte sie, wie bereits mehrfach angedeutet, in diesem Bruch kein absolutes Ende der sinnstiftenden Funktion der *Vergangenheit* erkannt. Auch ohne die Autorität der großen Erzählungen kann sich das politische Handeln noch erzählend der Schätze der Vergangenheit bedienen. Im Folgenden soll jedoch die erste Komponente näher ausgeführt werden. Dabei soll meine These lauten: Narrativ verfasste *Institutionen der Freiheit* können das politische Handeln und damit auch die politische Freiheit in ihrem Eigenwert bewahren.

Bei genauerem Hinsehen lassen sich in den Schriften Arendts immer wieder Rekurse auf politische Institutionen und deren Funktionsweise finden. Waldron (2006: 136) betont:

„The central case of an Arendtian *zoon politikon* is a person who engages seriously and responsibly in public business under the auspices of public institution. He has the judgment to discern which issues are political and which are merely social or personal. [...] Above all, he has respect for the structures and procedures that frame the political enterprise and that make possible deliberation and action with others. He takes the framework seriously, and he resists the temptation to dazzle his audience or further his own aims by subverting the formalities it imposes.“

Dass diese Rekurse nicht immer auf den ersten Blick auffallen, liegt daran, dass Arendts Fokus auf dem Handeln von Menschen in diesen Institutionen liegt und nicht in der formalen Ausgestaltung der Handlungsbedingungen. Dennoch sind Institutionen für sie von entscheidender Bedeutung:

„[Arendt] knows that some institutions are more likely than others to occasion action, that only some sets of arrangements will manifest the institutional respect for contingency that is one of the necessary conditions of [...] action. [...] Arendt thinks that the preservation of creative action and the founding of authoritative institutions are more important than ever in the postfoundational age of modernity.“ (Honig 1993: 76f.)

Entsprechend setzt Arendt auch in dieser Frage einen anderen Schwerpunkt als es das traditionelle politische Denken tut. Ihr Institutionenbegriff und in der Folge auch der hier verwendete ist unkonventionell und sehr weit gefasst. Förster (2009: 12) weist darauf hin, dass

²³⁷Besonders hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang Jürgen Försters Dissertationsschrift (2009) *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns* und Julia Honkasalos Aufsatz (2013) *Wie kann politische Freiheit institutionalisiert werden?* Ferner gehen Peter Brokmeier (1996), Seyla Benhabib (2008, 2009) sowie als vergleichsweise früher Vertreter Oskar Negt (1993) darauf ein. Ein paradigmatisches Beispiel für Arendts Kritik am bundesdeutschen Parlamentarismus, die häufig als Indiz für ihren Antiinstitutionalismus gedeutet wird, liefert Kari Palonen (2012).

man von Arendt keine „detaillierte[n] Erkenntnisse über die Wirkungsweise politischer Institutionen oder gar eine explizite Theorie politischer Institutionen“ erwarten darf. Entsprechend lauten seine Leitfragen:

„Was verleiht politischen Institutionen ihre autoritative, dauerhafte, integrative Kraft? Wie müssen Institutionen strukturiert sein, um freiheitliches Handeln zuzulassen und zu befördern? Wann und warum verlieren Institutionen ihre Autorität und folglich die Unterstützung durch die Bürger? Wie muss Macht institutionalisiert sein, um sich nicht selbst zu zerstören? Wie erlangen die Entscheidungen, die in Institutionen gefällt werden, ihre allgemeine Verbindlichkeit?“ (Förster 2009: 13)

Auf alle diese Fragen könnte eine mögliche Antwort²³⁸ lauten: Narrativität. Erzählungen können integrieren, sie stehen dem freiheitlichen Handeln nicht im Weg, sondern konstituieren es in manchen Fällen sogar. Sie tragen Autorität mit sich und sorgen in dem Maße, in dem das unter den Bedingungen der *postmodernen Konstellation* möglich ist, für Verbindlichkeit. Gerade im Zeichen des Traditionsbruchs ist es von entscheidender Bedeutung, der Welt eine gewisse Dauerhaftigkeit zu verleihen. Wie schwierig dies ist, zeigt Arendt in der *Vita activa* auf.²³⁹ Im vorangehenden Abschnitt wurde gezeigt, dass Erzählungen die Welt stabilisieren, indem sie zwischen Dingwelt und Bezugsgewebe vermitteln und diese beiden Dimensionen von Weltlichkeit zusammenbringen. Ganz ähnlich müssten auch Institutionen verfasst sein, wenn sie zur Stabilisierung der Welt beitragen sollen. Einerseits sind sie Verdinglichungen, d.h. zu einem gewissen Grad etwas, was Menschen hergestellt haben. Andererseits sollen sie auch Abbild des immateriellen Bezugsgewebes sein bzw. als Teil dieses Bezugsgewebes funktionieren. Daher ist es ausgeschlossen, dass sie in einer einmal ausgearbeiteten Form einfrieren und für alle Zeiten unveränderlich bleiben. Dies widerspräche zutiefst Arendts Vorstellung vom Politischen. Institutionen sollen zwar stabilisieren, dürfen aber das politische Handeln nicht erstarren lassen. Deshalb sollen sie hier in Abgrenzung zu Sigwart (2014: 70) und Villa (1999a: 119) als integrale Bestandteile des politischen Raumes und nicht als äußere Begrenzungen aufgefasst werden. Vielmehr sehe ich die Institutionen bei Arendt als *fragile Stabilitätsgaranten* („fragile stabilities“), wie Honig (1993: 85) dies exemplarisch für das Versprechen erkennt.

In diesem Zusammenhang ist mit Förster (2009: 31) auch darauf hinzuweisen, dass der Traditionsbruch zwar für das Leben des Geistes eine Befreiung darstellen kann, die auf Dauerhaftigkeit angewiesene Welt allerdings nachhaltig gefährdet. Auf der anderen Seite könnte man argumentieren, dass die Tradition ihre Sorge um die Beständigkeit der Welt stets so äußerte, dass sie versuchte, das fragile Bezugsgewebe abzuschaffen und durch das Herstellen zu ersetzen. Diese Art von Institutionen, wie sie z.B. Rousseaus externer *législateur* (*Contrat social* II 7) schafft, ist für Arendt grundsätzlich von apolitischer Qualität. Ganz anders sieht es mit Institutionen aus, die die o.g. Qualität aufweisen, zwischen Dingwelt und Bezugsgewebe zu vermitteln, d.h. eine Verbindung zwischen der hergestellten Verdinglichung (Artefakt, Do-

238An dieser Stelle ist es mir wichtig, noch einmal zu betonen, dass es nicht die Absicht der Untersuchung ist, in den narrativen Inhalten und Verfahren das alleinige Erklärungsmuster des Werks Arendts auszumachen. Nichtsdestoweniger möchte ich zeigen, dass der Rekurs auf diese Inhalte und Verfahren an vielen Stellen zu einem besseren Verständnis des Werks Arendts beitragen kann – gerade auch an unerwarteten Stellen wie bei der Beschäftigung mit den Institutionen.

239Die Fragilität des politischen Handelns war seit Platon ein entscheidender Grund dafür, es durch das Herstellen zu ersetzen.

kument o.ä.) und dem Netz der Geschichten und des freien Handelns schaffen. In der Regel dominiert dabei im Einklang mit Arendts Prioritäten der immaterielle Anteil, d.h. das Handeln überwiegt das Herstellen. Nichtsdestoweniger ist auch eine Art hergestellter Struktur vonnöten, um ein gewisses Maß an Dauerhaftigkeit zu verleihen und das Handeln aus den ihm eigenen Aporien zu befreien. Im Folgenden sollen einige solche Institutionen, die sich im Werk Arendts finden lassen, exemplarisch vorgestellt werden.

Die *zwiefache* Bedeutung des Wortes „Konstitution“²⁴⁰

Eingangs dieses Abschnitts wurde bereits darauf verwiesen, dass *Über die Revolution* das Werk ist, das die deutlichsten institutionellen Implikationen aufweist. Arendts emphatisches Verständnis der Amerikanischen Revolution bezieht sich zu großen Teilen auf die Bedeutung, die sie der zugrunde liegenden Gründungserfahrung zuspricht.²⁴¹ Die Autorität der Verfassung als Institution speist sich aus der „zwiefache[n] Bedeutung des Wortes ‚Konstitution‘“ (ÜR 262): Sie besteht sowohl aus dem „konstituierenden Akt“ als auch aus dem „Resultat dieses Aktes“ (ÜR 262), also dem daraus resultierenden Verfassungsdokument. Während die Standarddefinition und die gängige politische Praxis den Fokus auf den zweiten Teil richten, betont Arendt den ersten Teil: Der Versuch, den Geist der Revolution durch einen nüchternen Sachtext zu tradieren (vgl. ÜR 297f.), ist für sie zum Scheitern verurteilt: Isoliert von den ursprünglichen Erfahrungen transportiert der resultierende Text keine tiefere Bedeutung mehr. Er ist nur noch ein „Fetzen Papier“ (ÜR 160), der kein Fundament in den politischen Ereignissen und Erfahrungen mehr besitzt; ein rein juristisches Dokument, mit dem das Volk nichts verbindet, ohne die „Aura der Ehrwürdigkeit“ (ÜR 262), die ihn am Anfang umgeben hatte. König (2008: 613) bezeichnet diesen Prozess als „Doppelerfahrung aus Neuanfang und Rückkehr ins Gewohnte, aus politischer Freiheit und Gedächtnisverlust, aus der Erfahrung des Glücks, das politisches Handeln bedeuten kann, und seiner Entwertung zur reinen Last“.

Dieser Erfahrungsverlust erscheint Arendt politisch gefährlich:

„Die als selbstverständlich wahrgenommenen, informellen Organe²⁴², die die Revolution getragen hatten [...] ersticken unter dem ungeheuren Gewicht der Verfassung [...] obwohl sie ursprünglich die Quelle für die gesamte politische Aktivität des Landes gebildet hatten“ (ÜR 306).

Wenn man diese Stelle isoliert betrachtet, erscheint Katebs Kritik (1984: 605) nachvollziehbar, Arendt habe die Verfassung abgelehnt und als desaströs empfunden. Er übersieht dabei jedoch etwas Entscheidendes, nämlich den ersten Teil der *zwiefachen Bedeutung*. Zudem macht Arendt nicht die Verfassung für das Vergessen des revolutionären Geistes verantwortlich, wie Kateb meint, sondern die Zeitgenoss_innen, die diesen Geist nicht narrativ weitertrugen. Das Verfassungsdokument wird so zu besagtem *Fetzen Papier*, der die wirklich relevanten Institutionen erstickt – allerdings nicht durch Form oder Inhalt, sondern durch ein von ihm völlig unabhängiges menschliches Versäumnis.

²⁴⁰Vgl. auch IV 3.

²⁴¹Vgl. auch Morgenstern 2014a: 197f.

²⁴²In erster Linie die *townhall meetings*, denen Arendt große politische Wirksamkeit attestiert.

Eine Verfassung soll also für Arendt zweierlei leisten: Der Textkorpus, d.h. der verdinglichte Aspekt, ermöglicht eine gewisse Stabilität und Dauerhaftigkeit. Er ist das langfristig verfügbare Ergebnis des Handelns, das zur Niederschrift der Verfassung geführt hat. Damit steht er im Dienste der zweiten und relevanteren Funktion: Es gehört auch zur Verfassung, die Erinnerung an die ursprüngliche Gründungserfahrung narrativ zu tradieren und im Bezugsgewebe lebendig zu halten. Nur so kann die Verfassung ihrer Aufgabe entsprechen, die Freiheit zu bewahren und zu verstetigen, ohne die schöpferische Kraft des Handelns einzuschränken. Rödel, Frankenberg und Dubiel (1989: 72) sehen hier eine große Stärke von Arendts Verfassungsbegriff: Durch die „auch im Gründungsakt intendierte *Offenheit* der Verfassung“ wird die Anzahl der potentiellen öffentlichen Räume vervielfacht. Die Autoren sprechen u.a. von „Parkplätzen, Bannmeilezonen [und] [...] Gerichtssäle[n]“; diese Liste ließe sich beliebig erweitern. Entscheidend ist:

„[D]ie Aktivbürger und ihre Assoziationen [erschließen sich] für ihre schöpferischen Interventionen in den institutionalisierten Prozeß politischer Willensbildung immer wieder neue öffentliche Handlungsszenen“.

Hier deutet sich schon eine Antwort auf die erste von Försters (2009: 13) Leitfragen an: Ein narrativer Kern könnte dazu beitragen, Institutionen größere Autorität und v.a. Integrationskraft zu verleihen. Der *Gedächtnisverlust*, den König attestiert, kann durch stete und immer wieder neue Erzählung verhindert oder gemildert werden. Die Erfahrung des politischen Neuanfangs lebt so fort.

Die seltsame und traurige Geschichte des Rätessystems

Arendts kritische Perspektive auf Nationalstaat und Parteiendemokratie (vgl. z.B. Kateb 1984: 120ff., Palonen 2012: 151f., Speth/Buchstein 1997: 240f.) lässt sie nicht wie häufig behauptet (vgl. z.B. Förster 2009: 16) zum Antiinstitutionalismus tendieren und in die angeblich heile Welt der Antike flüchten. Vielmehr denkt sie über konkrete Alternativen nach, die zumindest in Teilen utopisch erscheinen. Dennoch lohnt sich ein Blick auf Arendts Überlegungen, z.B. zum Rätessystem:

„Die Räte stellen bis heute die einzige Alternative zu dem Parteiensystem dar, d.h. die einzige Alternative einer demokratischen Regierung in der Moderne. Sie sind nicht anti-parlamentarisch, sie schlagen nur eine andere Art der Volksvertretung vor [...]: Während der historische Ursprung des Parteiensystems im Parlament liegt, entstehen die Räte ausschließlich durch das Zusammenhandeln selbst und durch die in dieser Aktion spontan entstehenden Forderungen des Volkes.“ (UR 105)

Dieser Ausschnitt macht deutlich, dass Arendt keineswegs so antikebezogen und realitätsfern ist, wie sie von vielen Gegner_innen, aber auch Fürsprecher_innen²⁴³ beschrieben wird, und wie es ein isolierter Blick auf manche Teile der *Vita activa* vermuten lassen könnte. Auch wenn sie keinen institutionellen Bauplan für die Räte liefert, wird Arendt im Aufsatz über die Ungarische Revolution (UR) viel konkreter als in den meisten ihrer Hauptwerke.²⁴⁴ Sie erzählt „die seltsame und traurige Geschichte des Rätessystems, der einzigen Staatsform, die unmittelbar aus dem Geist der Revolution entstanden ist“ (ÜR 327), Dabei gibt sie einige

243Paradigmatisch: Habermas (1981a) für die erste, Sternberger (1979, 1984) für die zweite Fraktion.

klare Hinweise, worin die Vorteile einer Räte Demokratie gegenüber dem parlamentarischen System liegen könnten: Die Mitglieder der Räte werden basisdemokratisch gewählt, während die Kandidat_innen für Parlamentswahlen von oben vorgeschlagen werden. Entsprechend werden die erfolgreichen Bewerber_innen ein anderes Profil besitzen als die in die Räte berufenen Personen (vgl. UR 106). Diese Diagnose Arendts trifft prinzipiell, trotz der basisdemokratischen Bemühungen mancher Parteien (z.B. Mitgliederentscheid, Mitgliederbefragung) auch heute noch zu. Der Fokus auf Parteizugehörigkeit und -loyalität schließt von vornherein einen Großteil der Bevölkerung von einer Kandidatur aus. Statt Persönlichkeit, Mut, Integrität, Urteilskraft und Vertrauenswürdigkeit stehen programmatische und parteistrategische Fragen im Mittelpunkt (vgl. UR 106):

„Es liegt im Wesen des Parteiensystems, daß es echte politische Begabungen nur in Ausnahmefällen hochkommen läßt, und selbst in diesen Ausnahmefällen geht die Begabung an den kleinlichen Schikanen der innerparteilichen Kämpfe leicht zugrunde.“ (ÜR 357)

Auch die Möglichkeit der Involvierung des Einzelnen bei der Meinungsbildung und v.a. bei der Kandidat_innenauswahl (vgl. UR 106) übersteigt in den Räten signifikant das Maß, das sie in der repräsentativen parlamentarischen Demokratie erreicht. Arendt nähert sich damit der kantischen *Maxime* „nur so fern ich dazu selber habe meine Beistimmung geben können“ (EF 350) an, ohne dessen affirmative Haltung zur Repräsentation teilen zu müssen. Jenseits der Frage der konkreten Umsetzung haben Arendts Überlegungen einen klaren Mehrwert für jedes Nachdenken über das Politische: Durch die Vergegenwärtigung von neuen und radikalen Formen des Demokratischen entsteht ein Nachdenken über Alternativen, die dabei helfen, „den verlorenen Schatz wiederzufinden“, wie Honkasalo (2013: 204) schreibt.

Das ungarische Beispiel liefert Arendt zudem konkrete Anhaltspunkte, wie sich ein Räte system etablieren konnte, das genau ihrem Idealbild vom freien politischen Handeln entsprach:

„Es gab in Ungarn alle Arten von Räten – solche, die aus dem Zusammenwohnen der Menschen entstanden, die Nachbarschaftsräte, die dann zu Stadt-, Kreis- und Provinzorganen anwuchsen, die revolutionären Räte, die aus dem Zusammenkämpfen geboren waren, die Schriftsteller- und Künstlerräte, die, möchte man meinen, in den Cafés sich bildeten, die Studenten- und Jugendlicheräte aus dem Zusammenstudieren an den Schulen und Universitäten, die Soldatenräte der Armee, aber auch Räte für Ministerialbeamte, Arbeiterräte in den Fabriken und so fort. Wo immer es ein Zusammen von Menschen in einem wie auch immer gearteten öffentlichen Raum gab, entstanden Räte, wobei eben diese Räte in jeder dieser unter sich ja ganz disparaten Gruppen das zufällige Zusammen in eine politische Institution verwandelten. In sie wurden Kommunisten, Nicht-Kommunisten und Angehörige aller Parteien in buntem Durcheinander gewählt, einfach weil Parteilinien überhaupt keine Rolle spielten.“ (UR 107, vgl. auch ÜR 343)

„[Die Ungarische Revolution hat] nicht nur das Prinzip des Räte systems überhaupt hervorgebracht, sie hat – und dies war wahrscheinlich das Erstaunlichste – einen großen Bereich seiner Verwirklichungsmöglichkeiten im einzelnen und konkreten abgeschritten und die Richtungen gewiesen, in der es sich entfalten kann. Kaum waren die ersten Räte in direkter Wahl gewählt, als sie begannen, sich miteinander in Beziehung zu setzen und aus ihrer Mitte die Vertreter für die höheren Regierungsorgane zu wählen bis hinauf zu dem Obersten Nationalen Rat, der etwa einer Landesregierung gleichkommt. [...] Die revolutionären Räte der einzelnen Provinzen waren koordiniert und planten die Schaffung einer Nationalen Revolutionären Kommission, welche das Parlament, die Nationalversammlung, ersetzen sollte.“ (UR 108, vgl. auch ÜR 344)

244]Jürgen Förster (2009: 464) erkennt in den *Partizipativen Budgets* in der Kommunalpolitik des brasilianischen Bundesstaates Rio Grande do Sul „eine kreative, zeitgemäße Umsetzung des Arendtschen Rätegedankens“.

Wie sich das System weiterentwickelt hätte, wäre es nicht nach kurzer Zeit durch die gewaltsame sowjetische Intervention zerschlagen worden, lässt sich nicht abschätzen: Hätte sich das Räte-system durchgesetzt oder doch die parallelen Versuche zur Restaurierung des Parteiensystems (vgl. UR 109)?²⁴⁵

Die beiden angeführten Stellen zur Ungarischen Revolution dienen als notwendige Ergänzung zur direkt zuvor verfassten *Vita activa*. Sie können einige der gegen dieses Werk vorgebrachten Vorwürfe zumindest teilweise entkräften. Der öffentliche Raum wird konkreter und pluraler gedacht. Man sollte sich diesen nicht monolithisch, sondern als Gewebe aus vielen kleineren Räumen vorstellen. Gewissermaßen lässt sich das *Bezugsgewebe des Handelns*, das jeden einzelnen dieser Räume durchzieht, zugleich auf das Verhältnis der Räume untereinander übertragen. Gemeinsam tragen sie zu etwas Größerem bei, das aber nie als einheitlicher Block, sondern immer wandelbar und in Bewegung erscheint. Die Geschichten, die die Einzelnen in diese Räume tragen, werden weitererzählt und fortgesponnen und erweitern dadurch sowohl die kleineren Netzwerke als auch das große Ganze. Die Räte werden also v.a. der immateriellen Dimension von Weltlichkeit gerecht und kommen zunächst ohne die Verdinglichung eines Gründungsdokuments o.ä. aus. Vielmehr leben sie von den Geschichten, die ihre Entstehung begleiten. Hier zeigt sich eine Problematik, die sich spiegelbildlich verhält zur zuvor angeführten Schwierigkeit des Übergewichts der verdinglichten Verfassung: Ganz ohne verstetigende Verdinglichung kann das Politische ebenso wenig bestehen. Auch hier kommt es in letzter Konsequenz zu einem Erfahrungsverlust. Wenn wir wieder auf Försters (2009: 13) Fragen zurückblicken, erhalten wir hier einen Hinweis darauf, was Institutionen gefährden kann, nämlich das fehlende Gleichgewicht von materieller und immaterieller Dimension, von Verdinglichung und Erzählung.

Der Zaun des Gesetzes²⁴⁶

Schon in Arendts erstem Hauptwerk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* haben die politischen Institutionen ihren Platz. Nachdem die Gesetze der totalen Herrschaft völlig von der Lebenswelt ihrer Adressaten losgelöst waren, nachdem weder Rationalität noch Moralität das menschliche Handeln anleiteten, musste ein profunder Wiederaufbau geleistet werden. Arendt fordert in diesem Kontext eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche Bedeutung von Gesetz, auf den „Zaun des Gesetzes [...]“, dessen relative Stabilität des Raum der Freiheit schafft und behütet, in welchem menschliche Bewegungen und Handlungen stattfinden und sich abspielen“ (EUT 950). Das Gesetz muss eine gewisse Beständigkeit symbolisieren; keinesfalls darf es sich den Anschein permanenter Veränderbarkeit geben. Andererseits darf es auch nicht als in Stein gemeißelte Leitlinie versuchen, das gemeinsame Handeln und die darin liegende politische Freiheit allzu sehr zu reglementieren und zu lenken – ein Ansinnen, das

²⁴⁵Das oben angeführte Beispiel der *Partizipativen Budgets* in Rio Grande do Sul kann auch hier wieder als Gegenbeweis gegen skeptische Stimmen angeführt werden. Die *Orçamentos Participativos* haben sich seit ihrer erstmaligen Institutionalisierung in Porto Alegre immer weiterverbreitet und stellen noch immer ein weithin akzeptiertes Organ der Mitbestimmung dar (vgl. Theuer Linke 2011: 79-97).

²⁴⁶Zur Bildlichkeit des *Zauns des Gesetzes* und seinen topologischen Implikationen bei Arendt vgl. auch Friedrich Balke (2007: 133ff.).

im Angesicht von Arendts Vorstellung von Beziehungsgewebe des Handelns gar nicht umsetzbar wäre (vgl. EUT 957). Zudem ist es für Arendt entscheidend, dass das Gesetz immer nur partikulare und nie universelle Geltungsansprüche erheben darf, z.B. durch seine territoriale Begrenzung. Wenn sowohl die begrenzte Gültigkeit als auch die grundsätzliche Stabilität wegfallen, z.B. durch die Ausrufung angeblich universeller Gesetze der Natur oder der Geschichte oder durch ihre willkürliche Auslegung, kann nicht mehr von Gesetzesherrschaft, sondern vielmehr von Gesetzlosigkeit die Rede sein (vgl. ZU 303).

Obwohl Gesetze *per definitionem* Bestandteil der hergestellten Dingwelt sind: Um für das politische Dasein der Menschen Relevanz zu besitzen, müssen sie auch der immateriellen Dimension von Weltlichkeit Rechnung tragen. Es ist ihre Aufgabe, dieses fragile Gewebe einzuhegen und ihm einen stabilen Rahmen zu bieten. So schafft das Gesetz „einen Raum, in welchem allein Freiheit sich verwirklichen kann.“ (EUT 957) Es verbindet die Spontaneität des freien gemeinschaftlichen Handelns mit der „Präexistenz einer gemeinsamen Welt, deren Kontinuität alle einzelnen Anfänge übersteigt; also eine Wirklichkeit, die alle neuen Ursprünge in sich aufnimmt und von ihnen sich nährt.“ (EUT 957) Das Gesetz als Zaun kann also als klassische Verdinglichung eines Erzählaktes aufgefasst werden, die im besten Falle die Erfahrung ihres Ursprungs stets mit sich trägt. Wenn Gesetze so strukturiert sind, d.h. wenn Erzählung und Verdinglichung im Einklang stehen, besteht die Chance auf echtes und stabiles politisches Handeln innerhalb ihrer Grenzen.

Das Recht, Rechte zu haben

Ein weiteres Beispiel für eine solche ‚geronnene Erzählung‘ in Arendts frühem Werk findet sich in ihrer Interpretation der Menschenrechtsproblematik. In diesem Fall handelt es sich wiederum um eine Erzählung, die quer zu den gängigen Erzählungen läuft und gar utopische Züge trägt. Nach dem Ende der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft konnte das Wort *Menschenrechte* für Arendt nicht mehr sein als der „Inbegriff eines heuchlerischen oder schwachsinnigen Idealismus“ (EUT 564). Für die Geflüchteten und *displaced persons*, die keinem Staat mehr angehörten, waren auch die angeblich universellen und unveräußerlichen Menschenrechte wertlos geworden. Es gab keine Autorität jenseits des Nationalstaats, die in der Lage oder willens gewesen wäre, ihnen diese Rechte zu gewähren (vgl. EUT 605). Letzten Endes sind somit die Menschenrechte für diejenige, die am dringendsten auf ihre Gewährung angewiesen wären, wertlos. Die Staatenlosen sind aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, sie haben keine Chance, sich Gehör zu verschaffen. In dieser Situation haben Menschen ihren Ort in der Welt und alle Bezüge zu den Mitmenschen verloren. Damit sind sie nicht mehr zum politischen Handeln in der Lage, also zur spezifischen Aktualisierung ihres Menschseins. Früher oder später leben sie unter der Herrschaft des „eiserne[n] Band[es] des Terrors“ (EUT 958; vgl. II 4.2), das die Pluralität radikal ausrottet. Um einen möglichen Ausweg aus dieser Situation anzubieten, fordert Arendt in einer berühmten Wendung das „Recht, Rechte zu haben“ (EUT 614) als das grundlegende und einzige Menschenrecht. Gewährt wird dieses Recht für Arendt freilich nur im Kontext des Nationalstaates: als „Recht jedes Menschen auf Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen“ (EMR 765). Umstrit-

ten ist, ob Arendt damit trotz aller Kritik ebenso an der Konzeption des Nationalstaats festhält (vgl. Benhabib 2009: 70), wie Kant dies in seiner Konzeption des kosmopolitischen Besuchsrechts tut (vgl. EF 357-360). Benhabib (2008: 31) bejaht dies und argumentiert, dass Arendt Kants moralischer Verpflichtung eine politische Fundierung verleiht.²⁴⁷ Honkasalo (2013: 185) dagegen erkennt eine grundsätzliche Ablehnung des Nationalstaats aufgrund seiner Unfähigkeit, „stabile Institutionen zum Schutz und Erhalt politischer Freiheit hervor[zu]bringen“. Arendt sei deshalb auf der Suche nach alternativen Gemeinwesen, z.B. auf Basis des Rätegedankens (vgl. oben), die zur Bewältigung dieser Aufgabe besser geeignet erschienen. Zweifellos würde die Verortung in den realen nationalstaatlichen Gegebenheiten die utopischen Züge von Arendts Gegenerzählung zu den universalistischen Menschenrechten etwas abmildern; in beiden Auslegungen ist sie jedoch weit davon entfernt, eine pragmatische Handlungsanweisung für die Regierenden zu sein. Die Institution des Menschenrechts, wie Arendt es auffasst, ist daher viel stärker auf der immateriellen Seite von Weltlichkeit verortet als der zuvor vorgestellte *Zaun des Gesetzes*.²⁴⁸ In der entsprechenden Verdinglichung, der UN-Menschenrechtscharta, ist das *Recht, Rechte zu haben* nicht vorgesehen. Dennoch hat es als zum Postulat geronnene Erzählung in verschiedenen politischen Diskursen weit über die politiktheoretische Diskussion hinaus große Wirkmächtigkeit entfaltet.

Inseln des Voraussehbaren – Versprechen und Verzeihen

Noch weniger als das *Recht, Rechte zu haben* sind Versprechen und Verzeihen – die „Heilmittel“ (VA 301) gegen die Unwiderruflichkeit und Unabsehbarkeit des Handelns – durch Verdinglichung konkretisiert und abgesichert. Trotzdem billigt Arendt auch ihnen den Status bzw. die Struktur von Institutionen zu. Sie sollen das Handeln stabilisieren und damit die Freiheit sichern:

„the forgiving and promising admired by Arendt constitute lasting political communities; promising binds some to others, in time, and forgiving empowers those bonds to survive. Arendt theorizes a promising and forgiveness for the sake of an action in concert and a politics of founding“ (Honig 1993: 87).

Das Verzeihen ähnelt dem Nietzsches Konzept des Vergessens. Nietzsches „Zu allem Handeln gehört vergessen“, oder „es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben“ (HL 250) setzt Arendt entgegen:

„Könnten wir einander nicht vergeben, [...] so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende [...] verfolgen würden“ (VA 302).

Verzeihen enthält auch für Arendt ein Element des (selektiven) Vergessens. Es entlastet den Einzelnen von den Folgen, die das freie Handeln nach sich zieht:

²⁴⁷Benhabib (2009: 72ff.) zeigt auf, dass die Entwicklungen im internationalen Recht seit Anfang der 1950er (Genfer Konvention, UNHCR, Internationaler Gerichtshof, Internationaler Strafgerichtshof) durchaus die Problematik der Verschränkung von staatlicher Souveränität und Menschenrechten etwas gemindert, aber bei weitem noch nicht völlig gelöst haben. Vgl. detaillierter auch Benhabib 2008: 33-37.

²⁴⁸Dass es dennoch eine institutionelle Seite hat, zeigen z.B. Peg Birmingham (2006: 132) und Jürgen Förster (2009: 157, 242f.).

„[D]as menschliche Leben könnte gar nicht weitergehen, wenn Menschen sich nicht ständig gegenseitig von den Folgen dessen befreien würden, was sie getan haben, ohne zu wissen, was sie tun. Nur durch dieses dauernde gegenseitige Sich-Entlasten und Entbinden können Menschen, die mit der Mitgift der Freiheit auf die Welt kommen, auch in der Welt frei bleiben, und nur [so] [...] werden sie instand gesetzt, ein so ungeheures und ungeheuer gefährliches Vermögen wie das der Freiheit und des Beginnens einigermaßen zu handhaben.“ (VA 306)

Noch konkreter wird Arendt, wenn es um das Versprechen geht: Es konstituiert „Inseln des Vorausschbaren“ und „Wegweiser in ein noch unbekanntes und unbegangenes Gebiet“ (VA 313). Unter Versprechen versteht Arendt einerseits Verträge bzw. ihnen zugrundeliegende Narrative²⁴⁹, die eine bestimmte politische Erfahrung aus der Vergangenheit zugänglich machen, andererseits allgemeiner gefasst Narrative über die Zukunft, die für ein gewisses Maß an Verbindlichkeit sorgen.²⁵⁰ Die Funktion solcher Erzählungen für das politische Handeln beschreibt sie folgendermaßen:

„Der große Vorteil aller Staatsformen, die ursprünglich auf einem Vertrag beruhen [...] beruht darauf, daß in ihnen Freiheit als ein positiver Modus des Handelns möglich ist. Wobei sie offenbar, im Unterschied zu politischen Körpern, die auf Herrschaft und Souveränität beruhen, das Risiko auf sich nehmen, die grundsätzliche Unabsehbarkeit menschlicher Angelegenheiten und die grundsätzliche Unzuverlässigkeit der Menschen als solche bestehen zu lassen, ja sie geradezu mit in Rechnung zu stellen, indem sie sie gleichsam als das Medium benutzen, in das die Versprechen gewisse, genau abgegrenzte Inseln des Voraussagbaren werfen, [...]. Sobald Versprechen aufhören, solchen Inseln in einem Meer der Ungewißheit zu gleichen [...], verlieren sie ihre bindende Kraft und heben sich selbst auf“ (VA 312f.).

Ohne die Zukunft auf eine einzige Option zu verengen, reduziert das Versprechen die Menge aller prinzipiell vorstellbaren Handlungsoptionen. So schafft es unter den Bedingungen der Pluralität dennoch ein Mindestmaß an Planbarkeit. Es verhindert, dass die unbegrenzte Freiheit so auffächert, dass das politische Handeln im Sande verläuft. Mögliche konkretere Ausformungen der Institution des Versprechens sind als Verdinglichungen u.a. die bereits vorgestellten Organe *Verfassung* und *Zaun des Gesetzes* (s.o.).

Die politische Institutionalisierung des zivilen Ungehorsams

Die Subsumierung des zivilen Ungehorsams unter die politischen Institutionen erscheint auf den ersten Blick zumindest kontraintuitiv, wenn nicht sogar als Widerspruch in sich. Trotzdem spricht Arendt unzweideutig von der „politische[n] Institutionalisierung des zivilen Ungehorsams“ (ZU 319) als Heilmittel, „wenn die traditionellen Institutionen eines Landes nicht mehr richtig funktionieren und unter Autoritätsverlust leiden“ (ZU 320). Zwar haben sich auch andere Autor_innen (z.B. Habermas 1985c und Rawls 1979) zustimmend zu der Frage geäußert, ob ziviler Ungehorsam mit dem Verfassungsstaat vereinbar ist. Keine_r von ihnen war jedoch bereit so weit zu gehen wie Arendt und nach den Möglichkeiten einer Institutionalisierung zivilen Ungehorsams zu fragen. Anders als für Habermas und Rawls reicht für Arendt die Toleranz zivil ungehorsamer Minderheiten nicht aus: Der Staat muss sich auch aktiv mit ihnen und ihren Geschichten auseinandersetzen (vgl. Smith 2012: 150). Vor dem Hintergrund von Arendts Theorie des Politischen (d.h. ihres durchweg positiven Bezugs

249Für die besondere Bedeutung von *Gründungsnarrativen* vgl. weiter oben in diesem Absatz (Abschnitt *Verfassung*) sowie IV 3.

250Auch für das Versprechen steht Nietzsche bei Arendt Pate. Das Versprechen als „Gedächtnis des Willens“ (DT VI 135) stiftet Geschichte.

auf spontane Zusammenschlüsse von Bürgern und ihrer Skepsis starren Autoritäten und nationalstaatlicher Souveränität gegenüber) kann diese Überlegung wenig erstaunen. Ziviler Ungehorsam kann widerspruchsfrei als Sonderform des politischen Handelns aufgefasst werden. Moralische oder juristische Aspekte sind dem Politischen gegenüber ganz klar von untergeordneter Bedeutung (vgl. Smith 2012: 135). Für Arendt ist entscheidend, dass ziviler Ungehorsam in einer Gruppe von Menschen ausgeübt wird, denen es um den Schutz eines gemeinsamen Interesses geht (vgl. ZU 286, 300, 315). Nur so kann er seine genuin politische Dimension gewinnen.

„Ziviler Ungehorsam entsteht, wenn eine bedeutende Anzahl von Staatsbürgern zu der Überzeugung gelangt, daß entweder die herkömmlichen Wege der Veränderung nicht mehr offenstehen beziehungsweise auf Beschwerden nicht gehört und eingegangen wird oder daß im Gegenteil die Regierung dabei ist, ihrerseits Änderungen anzustreben, und dann beharrlich auf einem Kurs bleibt, dessen Gesetz- und Verfassungsmäßigkeit schwerwiegende Zweifel aufwirft.“ (ZU 299)²⁵¹

Aktivitäten des zivilen Ungehorsams spielen sich stets im „Licht der Öffentlichkeit“ (ZU 300) ab, d.h. sie sind Teil der Welt, die die Bühne des Politischen ausmacht. In seiner Weltgebundenheit verhält sich der zivile Ungehorsam stets in einer bestimmten Weise zur Rechtsordnung. Diese ist als Verdinglichung verschiedener, teilweise uralter Narrative, ebenfalls Teil der Welt. Ziviler Ungehorsam sorgt für Gegennarrative zur bestehenden Rechtsordnung, indem er Alternativen zu nicht mehr zeitgemäßen Narrativen vorschlägt. Aus sich heraus kann und soll die Rechtsordnung keine Veränderungen herbeiführen²⁵². Dennoch muss das Recht flexibel genug sein, um diese „Veränderungen, wenn sie einmal vollzogen sind, [zu] stabilisieren und [zu] legalisieren“ (ZU 304). Als Beispiele für durch zivilen Ungehorsam herbeigeführte Veränderungen führt Arendt die Arbeitsgesetzgebung und die Antidiskriminierungsgesetze an. Ersterer „ging jahrzehntelang der oft gewalttätige Ungehorsam gegen Gesetze voraus, die sich am Ende als völlig überholt erwiesen“ (ZU 304). Letztere ließen sich erst etwa 100 Jahre nach ihrer verfassungsmäßigen Festschreibung im 14. Verfassungszusatz „nach drastischen Einstellungsänderungen schwarzer und weißer Staatsbürger“ (ZU 305) durchsetzen. Diese ereigneten sich im Rahmen der Bürgerrechtsbewegungen, „bei denen es sich eindeutig um Bewegungen des zivilen Ungehorsams gegen Gesetze der Südstaaten handelte.“ (ZU 305).

251 Entsprechend kann ziviler Ungehorsam sowohl auf Veränderung oder auf Erhaltung bzw. Wiederherstellung des *status quo* zielen (vgl. ZU 299), d.h. er kann sich in progressiver und in konservativer Form zeigen.

252 „Keine Zivilisation [...] wäre jemals ohne einen festumrissenen Rahmen möglich gewesen, innerhalb dessen der Veränderungsprozeß erst statthaben kann. An vorderster Stelle unter den stabilisierenden Faktoren stehen die Rechtsordnungen, von denen unser Leben auf der Welt und unser täglicher Umgang miteinander geregelt werden“ (ZU 303). Dieses produktive Spannungsverhältnis von Stabilität und Wandel ist insgesamt als wesentliches Konstruktionsprinzip von Weltlichkeit zu begreifen.

2. Pluralität im Zwischen-Raum: Handeln, Denken, Urteilen

Der vorhergehende Abschnitt hat gezeigt, dass im Kontext der Weltlichkeit eine gewisse Verstetigung von narrativen Mechanismen stattfindet, die die Freiheit stabilisieren kann. Kritiken, die Arendts Freiheitsverständnis als völlig utopisch oder illusorisch abtun, können damit zumindest teilweise zurückgewiesen werden. Allerdings würde es auch zu weit gehen, die narrative Konstitution der Freiheit ausschließlich über ihre Institutionalisierung zu konzeptualisieren. Wir haben gesehen, dass dieser stabilen Komponente immer eine immaterielle Dimension von Weltlichkeit gegenübersteht, die die politische Freiheit erst zu dem macht, was sie ist. Diese kann nicht institutionalisiert werden. Beide Ebenen werden in der bekannten Tischmetapher (vgl. auch II 2.3) noch einmal deutlich:

„In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist. Der öffentliche Raum wie die uns gemeinsame Welt versammelt Menschen und verhindert gleichzeitig, daß sie gleichsam über- und ineinanderfallen.“ (VA 66)

Pluralität ist für beide Ebenen bedeutsam: Sowohl in der konkreten gemeinsamen Welt als auch im immateriellen öffentlichen Raum ist sie entscheidend. Sie ermöglicht Erinnerung und Fortschreibung der Geschichten (vgl. III 1.3, III 2.1.2)²⁵³ sowie die Schaffung dauerhafter Institutionen (vgl. IV 1.2)²⁵⁴. Besonders bedeutsam ist hier für Arendt, wie bereits mehrfach gezeigt, die Pluralität der Perspektiven (vgl. I 10, II 3.2, III 1.2, III 1.3, III 1.4). Canovan (1992: 281) nennt die Pluralität den entscheidenden Begriff in Arendts Werk und sogar ihren genuinen Beitrag zur politischen Philosophie:

„Arendt also ‚augmented‘ the world by one word: the word ‚plurality‘. The most fruitful way of reading her political thought is, I believe, to treat her analysis of modernity as a context for the interesting things she has to say about the fact that politics goes on among plural persons with space between them.“

Das folgende Kapitel soll sich mit der immateriellen, flüchtigen und daher nicht zu institutionalisierenden Dimension von Weltlichkeit beschäftigen. Diese Dimension zeigt sich bei Arendt im *Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten* (VA 226), auf das im Rahmen der Untersuchung bereits vielfach eingegangen wurde (vgl. z.B. III 1.3, III 2.1.2, IV 1.1, 1.2). An dieser Stelle soll der Fokus explizit auf den Geschichten liegen, die ein wichtiger Bestandteil dieses Gewebes sind, den öffentlichen Raum bevölkern, sich in ihm verbinden und ihn konstituieren. (IV 2.1). Anschließend soll sich der Blick weg von der Welt der Erscheinungen hin zu den geistigen Tätigkeiten richten (IV 2.2). Auch die geistigen Tätigkeiten, obgleich sie nicht zwischen Individuen, sondern im Individuum stattfinden, sind entscheidend durch Pluralität geprägt und wirken auf das Bezugsgewebe zurück. Dass die Freiheit nicht nur im Handeln ihren Ausdruck findet, betont Arendt selbst:

253,„Because we are plural, we need not disappear into the ‚holes of oblivion‘ that threatened to engulf the victims of totalitarianism, but can, if we stand together, remember and pass on the memory of one another’s deeds.“ (Canovan 1992: 154)

254,„Because we are plural, we can found lasting institutions to guard us against the processes we ourselves start, and to rescue us from the darkness of each person’s lonely heart.“ (Canovan 1992: 154)

„Will man die Menschen daran hindern, daß sie in Freiheit handeln, so muß man sie daran hindern, zu denken, zu wollen, herzustellen, weil offenbar all diese Tätigkeiten das Handeln und damit Freiheit in jedem, auch dem politischen Verstande mit implizieren.“ (FP 204)

2.1. Das Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten als Netz der Geschichten

Auch wenn bisher viel von der Fragilität des Handelns und der Notwendigkeit die Rede war, es zumindest ein etwas zu stabilisieren, kennt Arendt noch eine ganz andere Seite des Handelns, nämlich die „ungeheure Zähigkeit des Getanen, das an Dauerhaftigkeit alle anderen Erzeugnisse von Menschenhand übertrifft“ (VA 297): Wenn das Handeln erst einmal begonnen ist, kann es nicht mehr rückgängig gemacht werden. Was Einzelne begonnen haben, liegt nun nicht mehr in ihrer Hand, sondern wird von vielen anderen fortgeführt und möglicherweise in völlig neue Richtungen gelenkt. Das Bezugsgewebe, das dabei entsteht, unterscheidet Arendt von der Dingwelt und definiert es folgendermaßen:

„Dieses zweite Zwischen, das sich im Zwischenraum der Welt bildet, ist ungreifbar, da es nicht aus Dinghaftem besteht und sich in keiner Weise verdinglichen oder objektivieren läßt; Handeln und Sprechen sind Vorgänge, die von sich aus keine greifbaren Resultate und Endprodukte hinterlassen. Aber dies Zwischen ist in seiner Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung. Wir nennen diese Wirklichkeit das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden.“ (VA 225)

Der Sinn des Handelns erschließt sich daher nicht den Handelnden, sondern „nur dem rückwärts gerichteten Blick dessen, der schließlich die Geschichte erzählt“ (VA 298, vgl. auch VA 240f. und III 1.4). Erst die Historiker_innen bzw. allgemeiner Erzähler_innen überblicken das Gewebe im Ganzen, „weil die eigentliche Signifikanz dieser Absichten, Ziele und Motive [der Handelnden] ja erst erscheint, wenn das Gesamtgewebe, in das sie schlugen, halbwegs bekannt ist.“ (VA 240)

Wenn das Bezugsgewebe hier als *Netz der Geschichten* deklariert wird, soll das nicht bedeuten, dass diese Bestimmung das Gewebe im Ganzen erklärt. Aber die Erzählungen machen eine wichtige, mit anderen Dimensionen interagierende Ebene aus. Daneben spielen auch Akteur_innen und deren Handlungen (die unter Umständen auch in narrativer Form ablaufen können, es aber nicht zwangsläufig müssen, vgl. III 2.1.2), ebenso wie die materiellen Rahmenbedingungen eine wichtige Rolle. Nichts davon ist jedoch losgelöst von den Geschichten: Die von den handelnden Personen hervorgebrachten Akte könnten nicht überleben ohne die Präsenz von Erzähler_innen, die sie weitertragen. Andererseits sind die Geschichten nicht einfach „Produkte eines Autors“ (VA 227): Sie entstehen durch das Sprechen und Handeln im öffentlichen Raum, in dem „die Menschen sich als Personen enthüllen und so den ‚Helden‘ konstituieren, von dem die Geschichte handeln wird“. Dennoch „mangelt der Geschichte selbst gleichsam ihr Verfasser. Jemand hat sie begonnen, hat sie handelnd darge-

stellt und erlitten, aber niemand hat sie ersonnen.“ (VA 227)²⁵⁵ Wie bereits früher festgestellt (vgl. IV 1.1), haben wir es im Netz der Geschichten im öffentlichen Raum also nicht mit erfundenen, sondern ausschließlich mit nicht-fiktionalen Erzählungen zu tun.

Das entscheidende und einende Schlagwort lautet dabei Pluralität: Pluralität der Handelnden, aber auch Pluralität der Erzählenden und Lauschenden. Erst das Gesehen-, Gehört- und Erinnert-Werden lässt die Ergebnisse des Handelns manifest werden (vgl. VA 113). Die Pluralität, die alle konkreten und virtuellen Räume ausmacht, ist durch zwei Konstanten gekennzeichnet: Die Gleichheit aller Beteiligten als Menschen und ihre Verschiedenheit als Individuen (vgl. VA 17). Die Gleichheit ist die Basis für jede Verständigung²⁵⁶, allerdings spielt bei Arendt die individuelle Verschiedenheit eine größere Rolle: Nur durch die verschiedenen Perspektiven wird ein Austausch und die Entstehung von etwas Neuem möglich. Die Pluralität der Perspektiven wird durch die Pluralität der Geschichten abgebildet, die in diesem Netz miteinander verwoben sind bzw. dort erst entstehen:

„Da Menschen nicht von ungefähr in die Welt geworfen werden, sondern von Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, geht das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Sprechen und Handeln voraus, so daß sowohl die Enthüllung des Neuankömmlings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren. Sind die Fäden erst zu Ende gesponnen, so ergeben sie wieder klar erkennbare Muster bzw. sind als *Lebensgeschichten* erzählbar.“ (VA 226).

Geschichten können also – neben den bereits weiter oben erwähnten Institutionen (vgl. IV 1.2) – in einem gewissen Rahmen für Stabilität sorgen. Solange erzählt wird, bleiben die Menschen im gemeinsamen Raum. Sie lauschen, nehmen Anteil und schalten sich ggf. sogar mit einer eigenen Geschichte in das Geschehen ein. Zudem haben Geschichten die Chance auf ein Weiterleben, indem sie auch nach dem Tod der ursprünglichen Erzähler_innen von den Überlebenden weitergetragen werden („irdische Unsterblichkeit“, VA 68). Die *polis* übernimmt hier eine Funktion, die Arendt ursprünglich der Poesie zuschreibt (vgl. DT XX 483).

Die „eigentümliche und ganz außerordentliche Zähigkeit“ (VA 296), die eingangs herausgestellt worden ist, trifft auch auf das Erzählen und nicht nur auf das Handeln zu. Anders als konkrete Gegenstände lassen sich die Produkte des Erzählens oder des Handelns nicht einfach zertrümmern. Selbst wenn man Erzähler_innen mit Gewalt zum Schweigen bringt, wird es andere geben, die ihre Geschichten weitertragen. So prekär und gefährdet der Erscheinungsraum als Netz der Geschichten also stets ist: Es gibt immer auch gute Gründe, Hoffnung auf seinen Fortbestand zu haben. Er ist nicht auf personelle oder institutionelle Konstanz angewiesen. Im Gegenteil lebt er vom beständigen Wandel. Nur so kann er seine Vitalität erhalten. Erzähler_innen verlassen, freiwillig oder gezwungenermaßen, das Gewebe, ande-

255Vgl. auch VA 229: „Auf die Frage aber, wer diesen Sinn wohl ersonnen hat, wird die Antwort immer ‚Niemand‘ lauten, denn auch der Held der erzählten Geschichte [...], der den Geschehnisablauf erst einmal ins Rollen gebracht hat [...] kann unter keinen Umständen in dem gleichen Sinn als Autor der Geschichte und ihres Sinns angesprochen werden wie etwa der Verfasser einer Novelle.“

256„Ohne Gleichartigkeit gäbe es keine Verständigung unter Lebenden, kein Verstehen der Toten und kein Planen für eine Welt, die nicht mehr von uns, aber doch noch immer von unseresgleichen bevölkert sein wird“ (VA 213).

re schalten sich ein. Entsprechend ändern sich auch die Geschichten: Neue Erzählungen finden ihren Weg in den Erscheinungsraum, andere werden überliefert, aber auch sie bleiben nicht unverändert: Sie werden immer wieder aktualisiert, teilweise neu gefasst, so dass sie die Zeitgenoss_innen ansprechen und für sie verständlich bleiben. Hinter diesem Wandel stecken weder Absicht noch Gesetz. Er vollzieht sich durch die neuen Konstellationen von Erzählenden, Handelnden und Zuhörenden. Auch diese Rollen bleiben nicht statisch: Eine Handelnde kann sich aus der Interaktion zurückziehen und sich zur Erzählerin zurücknehmen. Umgekehrt kann eine Erzählerin ihre Tätigkeit beenden und sich aktiv in das Handeln einschalten. Ein Zuhörer kann beginnen, selbst zu erzählen oder von einer Geschichte animiert zum Handelnden werden. Auf Basis des Gehörten wird etwas Neues geschaffen, egal ob es sofort konkret umsetzbar erscheint oder zunächst die Form einer Utopie annimmt. Im Idealfall können politische Erfahrungen so Jahrtausende überdauern:

„Die eigentliche Würde des Politischen, die bis tief in die Neuzeit gehalten und selbst heute noch nicht ganz verblaßt ist, weist auf Erfahrungen zurück, die damals, in der Frühzeit abendländischer Geschichte [dem Perikleischen Zeitalter], auf kleinstem Raum [Athen] und innerhalb weniger Jahrzehnte [im 5. Jh. v. Chr.] sich unvergessen der europäischen Menschheit eingeprägt haben.“ (VA 260)

Die Materialfülle im Netz der Geschichten ist also immens: Altes und Neues wird gemischt, neu interpretiert und montiert, auf Anknüpfungspunkte zur aktuellen Lebenswirklichkeit hin überprüft. Diese lebendige Erfahrung ist ein reicher Schatz (vgl. TN 34, LVZ 8ff., LG I 22); er besteht aus den *Perlen und Korallen* (vgl. LG I 208, WB 244-248), die es immer wieder aufs Neue zu identifizieren gilt und die als Inspiration und Orientierungshilfe für das Handeln dienen können. Dementsprechend sind Erzähler_innen auch politisch gesehen von Bedeutung. Erzählen steht zwar außerhalb des konkreten Handelns, kann aber durchaus eine handlungskoordinierende Funktion einnehmen bzw. verschiedene Handlungsstränge bündeln. Worte und Taten gehen dann miteinander einher: Worte sind nicht leer und sollen nicht verschleiern, sondern enthüllen. Taten sind nicht stumm und gewaltsam. Sie zerstören nicht, sondern erschaffen neue Realitäten (vgl. VA 252). Arendts Geschichtenerzähler_innen handeln nach der Maxime *Sagen was ist* (vgl. z.B. GPN 82; vgl. auch III 2.2).

Das Netz der Geschichten muss nicht zwangsläufig geographisch eng umgrenzt sein; entscheidend ist seine Position „zwischen denen, die um dieses Miteinander willen zusammenleben, unabhängig davon, wo sie gerade sind.“ (VA 250) Um in Arendts Terminologie zu bleiben: Was die *polis* zusammenhält, sind nicht die Mauern, sondern die Geschichten, die auf der *agora* erzählt werden und deren bindende Kraft. Diese Erfahrung aus der Zeit der griechischen Kolonisation war auch für die Zeitgenoss_innen des Traditions- und Zivilisationsbruchs mehr als zweieinhalb Jahrtausende später tröstlich. Hier finden wir ein Beispiel, wie eine antike Erfahrung konkret auf die Gegenwart übertragen werden kann. Sie wird so aus dem historischen Kontext gelöst; *agora* und *polis* werden nun im übertragenen Sinne verstanden. Die Mitglieder von Arendts selbstgewählter Familie (ihr „Stamm“ vgl. z.B. Young-Bruehl 2004: 18, 200-203), die sich nach der Flucht aus Deutschland in Paris und New York neu ansiedelten, schafften sich eine neue Gemeinschaft. So konnten sie in der Fremde leichter Fuß fassen und heimisch werden. Zur *agora* wurden einerseits Cafés oder Wohnzimmer. Andererseits wurde die räumliche Beschränkung aufgehoben. Wie sich im Briefwechsel mit

Jaspers zeigt, wurden Geschichten aus der Vorkriegszeit sogar mit denen fortgeschrieben, die auf der anderen Seite des Atlantiks blieben. Die Handlungsräume dehnten sich so auf die transatlantische Ebene aus. Die tatsächliche körperliche Ko-Präsenz in einem Raum war nicht mehr notwendig; Geschichten, Briefe und Schriften der Anderen trugen zur Kommunikation und damit auch zum möglichen Handeln bei. Virtuelle Räume, wie sie uns Bewohner_innen des 21. Jahrhunderts geläufig sind, kannte Arendt natürlich noch nicht. Wenn sie vom konkreten Raum abstrahiert, denkt sie am ehesten an das über die Rezeption von Schriften geeinte „Lesepublikum“ (U 82) Kants (vgl. IV 2.2). Aber auch ihre umfassenden Briefwechsel sind dazu geeignet, einen solchen Raum zu eröffnen. Dennoch ist für uns die Verbindung zu digitalen und virtuellen Formen der Kommunikation und des *storytelling* augenfällig („unabhängig davon, wo sie gerade sind“; VA 250). Auch aus Arendts Theorie heraus spricht nichts dagegen, sich solche virtuell und global erweiterten Versammlungsorte vorzustellen – solange es noch eine Pluralität an Geschichten und Kanälen gibt. Das Netz der Geschichten erfährt dann eine deutliche Erweiterung.

2.2. Denken und Urteilen als geistige Gegenstücke zum Handeln

Das vorangehende Beispiel hat gezeigt, dass unter Umständen auch die Vorstellungskraft eine wichtige Rolle im Netz der Geschichten spielen kann. Nicht anwesende Gesprächspartner_innen und ihre Positionen müssen vergegenwärtigt werden. Wenn man also die Bedeutung der Pluralität bei Arendt detailliert analysieren möchte, kommt man nicht umhin, den Blick auch auf die geistigen Tätigkeiten zu richten. Dass diese für mich untrennbar mit dem politischen Handeln verbunden sind bzw. dass ich keinen Bruch zwischen dem ‚politischen‘ und dem ‚philosophischen‘ Werk Arendts erkenne, sondern das Gesamtwerk unter dem Begriff ‚politische Philosophie‘ subsumiere, wurde bereits ausgeführt (vgl. II 3.2). Die folgenden Ausführungen sollen diese Annahme weiter untermauern. Hier folge ich u.a. Disch (1994: 142f.), die schreibt:

„[...] to see the lectures on judgment as a decisive retreat from the political writings is to break the thread of Arendt’s radical critique of the tradition and finish it off with a tidy knot. [...] By imposing the dilemma of spectatorship versus membership on the judgment writings, both Beiner and Barber read the contradictions in Arendt’s work in a way that renders her ideas consistent with the very traditions she is attempting to break out of.“

Arendt selbst kann zur Bestätigung dieser These herangezogen werden, wenn sie betont:

„[D]ie Grundsätze, nach denen wir handeln und die Kriterien, nach denen wir urteilen und unser Leben führen, hängen letzten Endes vom Leben des Geistes ab.“ (LG I 77, vgl. auch II 3.2)

Im ersten Teil von *Vom Leben des Geistes* macht Arendt deutlich, dass die Mehrzahl als „Gesetz der Erde“ (LG I 29) zu gelten habe, was auch die eigentlich einsame Tätigkeit des Denkens präge: Hier lasse sich eine innere Pluralität im „stumme[n] Zwiegespräch [...] mit sich selbst“ (LG I 80; vgl. auch LG I 189) feststellen. Dass es einen Konnex zwischen Denken und Handeln gibt, konstatiert Arendt an verschiedenen Stellen ihres Werkes (vgl. IWW 75, LG I 13-16, 23). Hier ist es wichtig zu differenzieren zwischen Denken als Beschäftigung von Philosoph_innen und Denken als einer Tätigkeit, die alle angehen muss:

„Im Unterschied zu allem philosophischen Denken, das in der Einsamkeit statthat, in der man in einem ausdrücklichen Sinne mit sich selbst ist, also eigentlich in einer Zweisamkeit, ist dieser Prozeß der Meinungsbildung, sofern er nicht überhaupt im Austausch von Gedanken mit anderen vor sich geht, an die vorgestellte Präsenz derer gebunden, an deren Stelle man mitdenkt. Während das philosophische Denken sich aus der Welt des Miteinander ausdrücklich lösen muß, um auch nur zu seinen Gegenständen vorzudringen, bleibt dies Denken der Welt und damit dem Gemeinsein, der es ermöglicht, an der Stelle jedes anderen zu denken, verhaftet, [...]. Natürlich kann man sich weigern, von diesem Vermögen Gebrauch zu machen, und, im wahren Wortsinne, eigensinnig darauf bestehen, nichts und niemanden in Betracht zu ziehen als die eigenen Interessen oder die Interessen der Gruppe, zu der man gehört. Nichts ist in der Tat verbreiteter als Mangel an Einbildungs- und Urteilskraft, selbst bei hoch differenzierter Intelligenz.“ (WuP 342f.)

Das Denken aus dem *Leben des Geistes* ist immer nur das Denken im zweiten Sinn – ein Denken, auf das niemand verzichten darf. Ebenso wie das Handeln sollte es für alle Menschen alltäglich sein. Während des Denkprozesses können sich Denkende zwar nicht in das Handeln einschalten, sondern müssen sich zurückziehen.²⁵⁷ Es spricht aber nichts dagegen, dass sie sich nach Abschluss des Denkprozesses wieder in das Beziehungsgewebe einbringen:

„Denn im Unterschied zu dem, was man sich gemeinhin unter der souveränen Unabhängigkeit der Denker vorstellt, vollzieht sich das Denken keineswegs in einem Wolkenkuckucksheim“ (VA 414)

In den späten Vorlesungen zur Urteilskraft zeigt Arendt im Rückgriff auf Sokrates und Kant, dass kritisches Denken als Überprüfung in freier Untersuchung dann am besten gelingt, wenn sich möglichst viele daran beteiligen (vgl. U 55f.). Keine Spur also vom einsamen Denker im Elfenbeinturm! Im Gegenteil müssen die Resultate des Denkens, das sie allein – d.h. im Umgang mit sich selbst und damit auch in innerer Pluralität – in Angriff genommen haben, in einem zweiten Schritt mit anderen geteilt und weiterentwickelt werden:

„Es trifft natürlich keineswegs zu, daß Sie die Gesellschaft anderer brauchen oder auch nur ertragen können, wenn Sie gerade denken. Andererseits, wenn Sie nicht auf irgendeine Weise kommunizieren und das, was Sie gerade herausgefunden haben, als Sie allein waren, entweder mündlich oder schriftlich der Prüfung durch andere aussetzen können, wird die in Einsamkeit ausgeübte Fähigkeit verschwinden.“ (U 57)

Das kritische Denken findet also im Innenleben des Individuums statt, aber es isoliert nicht von den anderen – „durch die Einbildungskraft macht es die anderen gegenwärtig und bewegt sich damit in einem Raum, der potentiell öffentlich, nach allen Seiten offen ist.“ (U 60). Auch wenn die geistigen Tätigkeiten nicht in der Welt erscheinen, „finden [sie] in einer Welt der Erscheinungen und in einem Wesen statt, das an diesen Erscheinungen [...] teilhat“. Der Rückzug zum Denken „ist weniger ein Rückzug von der Welt [...] als vielmehr ein Rückzug von der sinnlichen Gegenwart der Welt.“ (LG I 81)²⁵⁸ Kamarck Minnich (1984: 176) erinnert sich sogar, dass für Arendt auch die Denker_innen in der Welt eine fundamentale Rolle spielten:

„Thinkers, she was quite clear, cannot be removed from the messy world of politics, *not if they would remain thinkers*. They may even be among those who have the highest stake in preserving political freedom.“

Denker_innen können im „stumme[n] Zwiegespräch des Ichs mit sich selbst“ (LG I 80) eine Art innere Pluralität erleben: Im Denkprozess wägen sie zwischen verschiedenen Positionen

257Hier ähnelt ihre Position den Erzähler_innen.

258Vgl. LG I 114: „Wie nahe wir beim Denken auch dem Entfernten sind, und wie weit weg vom Nächstliegenden, das denkende Ich verläßt offenbar die Erscheinungswelt nie völlig.“ Vgl. auch Beiner 1985: 194: „Insofern es aber in die Welt der Erscheinungen zurückkehrt, um über das besondere zu reflektieren, wird das Denken zum Urteilen.“

ab, nehmen mehrere Perspektiven ein und treten quasi mit sich selbst in Dialog. Dies ist eine entscheidende Vorbedingung verantwortlichen politischen Handelns:

„Wer jenen stummen Verkehr nicht kennt (in welchem man prüft, was man sagt und was man tut), der wird nichts dabei finden, sich selbst zu widersprechen, und das heißt, er ist weder fähig noch gewillt, für seine Rede oder sein Handeln Rechenschaft abzulegen“ (LG I 189)

An einer anderen Stelle finden wir auch die umgekehrte Begründung: Dem inneren Dialog geht der Dialog mit anderen als Vorbild voraus: „Nur weil ich mit Anderen sprechen kann, kann ich auch mit mir sprechen, d.h. denken.“ (DT XXV 688). In beiden Fällen steckt jedoch ein umgekehrter Aristotelismus hinter Arendts Überlegungen: „Der Freund ist nicht ein ‚anderes Selbst‘, sondern das Selbst ist ein anderer Freund.“ (DT XXV 688) Die Wurzeln dieser Gedanken reichen bis zu *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* zurück. Hier unterscheidet sie zwischen *Einsamkeit*:

„In der Einsamkeit bin ich eigentlich niemals allein; ich bin mit mir selbst zusammen, und dies Selbst [...] ist zugleich auch jedermann. Einsames Denken gerade ist dialogisch und in Gesellschaft mit jedermann“ (EUT 977²⁵⁹)

und *Verlassenheit*, die

„entsteht, wenn [...] ein Mensch aus dieser Welt hinausgestoßen wird oder wenn [...] diese gemeinsam bewohnte Welt auseinanderbricht und die miteinander verbundenen Menschen plötzlich auf sich selbst zurückwirft. [...] In der Verlassenheit sind Menschen wirklich allein, nämlich verlassen nicht nur von anderen Menschen und der Welt, sondern auch von dem Selbst, das zugleich jedermann in der Einsamkeit sein kann. [...] In dieser Verlassenheit gehen Selbst und Welt, und das heißt echte Denkfähigkeit und echte Erfahrungsfähigkeit, zugleich zugrunde.“ (EUT 977)

Diese Differenzierung wird in *Vom Leben des Geistes* wieder aufgenommen:

„Ich nenne diesen existentiellen Zustand, in dem ich mit mir selbst umgehe, ‚Alleinsein‘ im Unterschied zur ‚Einsamkeit‘, in der man auch alleine ist, aber nicht nur der Gesellschaft anderer Menschen entbehrt, sondern auch der möglichen eigenen.“ (LG I 80).

Allerdings ist im Spätwerk von „Alleinsein“ und „Einsamkeit“ (LG I 80) statt „Einsamkeit“ und „Verlassenheit“ (EUT 977) die Rede, d.h. *allein* und *einsam* haben in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* einerseits und in *Vita activa* und *Vom Leben des Geistes* andererseits. Dies geht wahrscheinlich auf einen Übersetzungsfehler zurück.²⁶⁰

Es lassen sich also einige Gemeinsamkeiten zwischen Denken und Handeln erkennen: Beide sind freie Tätigkeiten, die keinerlei Zwecke verfolgen, sich nicht auf bestimmte Gegenstände richten und keine materiellen Ergebnisse hervorbringen. Allerdings schaffen sie Sinn. So kann Arendt konstatieren:

„Handeln ist ‚praktisches‘ Denken, Denken ist ‚vernehmendes‘ [...] oder sinnendes Handeln.“ (DT XII 283f.)

259Vgl. auch VA 93: „Der Philosoph, der die Höhle der Menschen verläßt, geht in die Einsamkeit, und Einsamsein heißt mit sich selbst zusammen sein; auch das Denken, wiewohl vermutlich die einsamste aller Tätigkeiten, findet niemals ganz und gar ohne Partner statt, es ist niemals wirklich und absolut allein.“

260Von *Vom Leben des Geistes* lagen zum Zeitpunkt von Arendts Tod nur die beiden Teile zum Denken und zum Wollen im englischen Manuskript vor; den dritten Teil zum Urteilen hatte sie einige Tage vor ihrem Tod begonnen. Eine von Arendt besorgte oder autorisierte Übersetzung gibt es also für keinen der Teile. Im Englischen verwendet Arendt an dieser Stelle „solitude“ und „loneliness“ (LM I 74). Vgl. auch DT XIII 298, DT XVI 393.

Mehr noch als das Denken ist das Urteilen von den Mitmenschen und damit von der Pluralität abhängig: Mittels der Urteilskraft kommt das Denken zurück in die Erscheinungswelt²⁶¹, wo es sich allein nicht geltend machen könnte. Sie ermöglicht es dem Geist, sich in dieser Sphäre zurechtzufinden (vgl. LG I 211). Gerade in politischen Notlagen hält Arendt das für die Rettung. Die Fallstricke des reinen Denkens können so unterlaufen werden (vgl. LG I 191f.; vgl. auch Vollrath 1996: 231f.). Beiners (1985: 91) These von zwei verschiedenen Theorien der Urteilskraft muss deshalb eine Absage erteilt werden. Die Unterscheidung zwischen einer kontemplativen und einer vom Handeln her gedachten Variante – wobei er die kontemplative im Spätwerk verortet – ist nicht zielführend. Die Urteilskraft lässt sich als mögliches Bindeglied zwischen Denken und Handeln fassen. Wie beim Denken findet auch hier ein innerer Dialog bzw. das Abwägen zwischen verschiedenen Perspektiven statt. Pluralität ist daher ein entscheidendes Kennzeichen sowohl des Denkens als auch des Urteilens. So kategorisch wie das Denken lässt sich die Urteilskraft jedoch nicht vom Handeln trennen: Sie richtet sich in vielen Fällen direkt auf das Handeln und orientiert sich stark an einer Gemeinschaft von Mit-Urteilenden:

„Das Urteil [...] reflektiert über die anderen [...], berücksichtigt ihre möglichen Urteile. Das ist notwendig, weil ich ein Mensch bin und nicht außerhalb der Gesellschaft von Menschen leben kann. Ich urteile als Mitglied dieser Gemeinschaft und nicht als Mitglied einer übersinnlichen Welt“ (U 91; vgl. auch LG I 99)

Umgekehrt können auch Handelnde sich dem Urteilen nicht entziehen (vgl. Rose 2004: 255). Obwohl das Urteil idealtypischerweise aus einer unparteiischen Position erfolgen soll²⁶², ist ein Handeln ohne Beurteilung der verschiedenen Positionen, die sich im Bezugsgewebe darbieten, schwer vorstellbar. Das Urteilen damit als eine „eigene Art des Handelns“ einzuordnen, wie Vollrath (1996: 238, vgl. auch Rose 2004: 252: „Vereinigung von Zuschauer und Akteur“) es tut, ginge aber auf Basis von Arendts Werk zu weit. Bestenfalls kann man für eine Zwischenstellung votieren. Auch für diese Position lässt sich Vollrath (1996: 239) gewinnen:

„Die Urteilskraft [...] ist handlungsbefähigend, weil sie selbst ein Tun und ohne logischen Zwang mit dem Handeln ‚befreundet‘ ist.“

Der Clou beim Urteilen besteht also darin, sich vom konkreten Handeln zurückzuziehen, sich aber dabei nicht aus dem öffentlichen Raum zu verabschieden. Nicht als „disinterested spectator“, sondern als „marginal critic“ (Disch 1994: 143) muss man sich das urteilende Subjekt vorstellen. Der (vorübergehende) Rückzug bleibt das Privileg des Denkers. Wie das Handeln erfordert auch das Urteilen Kommunikation und Überzeugungskraft. Viel stärker als beim Handeln kommt hier zusätzlich die Reflexion ins Spiel. Wie das Handeln ist auch das Urteilen in seinen Ergebnissen unberechenbar und nicht beliebig wiederholbar; wie das Denken kann es nicht intersubjektiv nachvollzogen werden (vgl. Rose 2004: 252). Es ist also

261 Vgl. auch LG I 99: „Die Distanz für das Urteil ist offensichtlich etwas ganz anderes als die Distanz des Philosophen. Sie tritt nicht aus der Erscheinungswelt heraus, sondern tritt vom aktiven Engagement in eine Sonderposition zurück, um das Ganze zu betrachten.“

262 ‚Unparteiisch‘ muss nicht zwangsläufig eine Position völlig außerhalb implizieren; vielmehr steht es für eine unvoreingenommene Herangehensweise an die Phänomene, die sich den Betrachtenden präsentieren (vgl. U 60). Ganz und gar abgehoben vom Geschehen wäre ein Urteil überhaupt nicht möglich, da sich so das zu Beurteilende entziehen würde.

durchaus folgerichtig, die Urteilskraft wie Shklar (1998b: 360) als „link between politics and philosophy“ zu bezeichnen. Der Weltbürger – und als solcher ist jeder Mensch geboren – ist immer auch Weltbetrachter (vgl. U 100). In Zeiten, in denen das aktive Bürgersein nicht möglich ist, da der öffentliche Raum – z.B. durch ein totalitäres Regime – versperrt ist, kann das Urteilen gar als Ersatz für das Handeln noch ein rudimentäres Bürgersein zulassen und auf die Zeit nach einem Umsturz vorbereiten.

Diese Art von Urteilskraft wird in vielen Fällen durch Erzähler_innen ausgeführt, die als *marginal critics* möglicherweise im Untergrund agieren müssen, aber spätestens nach dem Ende der totalen Herrschaft wieder ungehinderte Rezeption erfahren können. Damit dies geschehen kann, muss es eine Anzahl an Zuschauer_innen bzw. Zuhörer_innen geben, die die Geschichten auch nach dem Tod der ursprünglichen Erzähler_innen weitertragen können. Erzähler_innen, Zuschauer_innen und Protagonist_innen bzw. Akteur_innen der Geschichte halten sich alle in einem Raum auf (vgl. IV 2.1). So entsteht eine Situation, in der Zuschauer_innen und (potentielle) Erzähler_innen hautnah erleben, was und wie die Akteur_innen handeln. Wie so oft bewegt sich Arendt hier in der homerischen statt der platonischen Tradition (vgl. Sun 2010: 104). Dazu gehört auch das bereits angeführte Zitat, das als ein heimlicher Leitspruch von Arendts Erzähltheorie angesehen werden kann: *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* (LG I 212, U 16, WP 104; vgl. auch Beiner 1985: 161). Keine Position, keine Perspektive darf unter den Tisch fallen. Nicht nur die Geschichte des Mainstreams soll geschrieben werden. Vielmehr sind die Erzähler_innen der Geschichte der Minderheiten verpflichtet. Sie bewahren das Unerwartete, die Hoffnung, die in jeder einzelnen Handlung aufkeimt – auch wenn es manchmal nur für kurze Zeit ist. Daher reicht *ein* Erzähler oder *eine* Erzählerin nicht aus. Neben einer Pluralität von Handelnden braucht Arendts Handlungstheorie auch eine Pluralität der Erzählenden. Aber auch die Zuschauer_innen gibt es nur im Plural:

„Der Zuschauer ist nicht mit dem Akt, aber immer mit den Mit-Zuschauern verbunden. Er teilt nicht das Vermögen des Genies, Originalität, mit dem Schaffenden oder das Vermögen der Neuerung mit dem Akteur; aber das Vermögen, das ihnen allen gemeinsam ist, ist die Urteilskraft.“ (U 85)

Die entscheidende Aufgabe des Lebens des Geistes ist nicht die Entwicklung einer neuen allumfassenden Metaphysik, sondern die Aufbereitung und Bewahrung des Wunders des Handelns (vgl. Beiner 1985: 182). So gefasst fügt sich das Spätwerk gut mit dem politischen Werk. Es rundet Arendts Œuvre ab und steht keinesfalls in Widerspruch zu anderen Werkteilen. Auch die geistigen Tätigkeiten und letztlich auch die traditionelle Metaphysik lassen sich für Arendt letztendlich auf die Erfahrungen des Alltags und insbesondere auf das Erzählen zurückführen.

„Die ganzen metaphysischen Fragen, die die Philosophie zu ihren Spezialproblemen machte, entstehen aus ganz gewöhnlichen Alltagserfahrungen; das ‚Bedürfnis der Vernunft‘ – die Suche nach Sinn, die die Menschen veranlaßt, diese Fragen zu stellen – unterscheidet sich in keiner Weise von dem Bedürfnis der Menschen, von irgend etwas Erlebtem zu erzählen oder Gedichte darüber zu schreiben.“ (LG I 83f.)

Die Geschichte im Sinne einer anonymen Kraft verliert so ihren Schrecken. Das kontingente und plurale Urteil der Erzähler_innen erteilt jeder Form von Geschichtsdeterminismus eine Absage:

„Wenn dem so ist, so können wir unsere Menschenwürde von dem modernen Götzen, der da Geschichte heißt, zurückfordern, gewissermaßen zurückgewinnen, wobei wir nicht die Bedeutung der Geschichte leugnen, sondern nur ihr Recht auf ein letztes Urteil.“ (LG I 212)

Die Antwort auf die von Estrada Saavedra (2001: 50) konstatierte „Herausforderung des Storytellings [...], wie man eine Narration verfassen kann, die beim Erklären und Verstehen die Kontingenz und die Freiheit des Handelns respektiert“, liegt also in der Pluralität der Narrationen: Eine Vielzahl erzählter Perspektiven wird dem Bezugsgewebe des Handelns als *Netz der Geschichten* gerecht. So werden verschiedene Komponenten und Ergebnisse ein und derselben Handlung sichtbar.

Das urteilende Erzählen kann dazu beitragen, sich mit den Dingen, wie sie sind, abzufinden oder sich mit dem Neuen zu arrangieren. Gerade im Zeichen des Traditionsbruchs ist diese Fähigkeit von unschätzbarem Wert.

„Die politische Funktion des Geschichtenerzählers, der Geschichtsschreiber wie der Romanschriftsteller, liegt darin, daß sie lehren, sich mit den Dingen, so wie sie nun einmal sind, abzufinden und sie zu akzeptieren. Dieses Sichabfinden kann man auch Wahrhaftigkeit nennen; jedenfalls entspringt in der Gegend dieser Realitätsnähe die menschliche Urteilskraft“ (WuP 367f.)²⁶³

Durch das Urteil der Zuschauer_innen bzw. Erzähler_innen lassen sich Kohärenz und Bedeutung mit Kontingenz und Freiheit vereinen (vgl. Zerilli 2010: 177): Die Urteilsgemeinschaft findet einen *common sense*, der allerdings seine Anerkennung nicht erzwingt und immer auch für weitere Perspektiven offen ist. Das Urteilen erweist sich als „die politisch qualifizierte Art und Weise, sich mit der phänomenalen Sphäre des Politisch-Historischen zu befassen.“ (Estrada Saavedra 2001: 59). So wird eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem Traditionsbruch und möglicherweise auch eine Bewältigung möglich:

„Imagination alone enables us to see things in their proper perspective, to be strong enough to put that which is too close at a certain distance so that we can see and understand it without bias and prejudice, to be generous enough to bridge abysses of remoteness until we can see and understand everything that is too far away from us as though it were our own affair. The distancing of some things and bridging the abysses to others is part of the dialogue of understanding, for whose purposes direct experience establishes too close a contact and mere knowledge erects artificial barriers.

Without this kind of imagination, which is actually understanding, we would never be able to take our bearings in the world. It is the only inner compass we have. We are contemporaries only so far as our understanding reaches. If we want to be at home on this earth, even at the price of being at home in this century, we must try to take part in the indeterminable dialogue with the essence of totalitarianism.“ (UP 323)

Urteilskraft, gepaart mit erzählerischem Talent, ist daher von entscheidender Bedeutung für die Welt: Sie hilft dabei, den richtigen Abstand zu den Geschehnissen zu finden, Abgründe zu überwinden und zwischen Wissen und Erfahrung zu vermitteln. So trägt sie entscheidend dazu bei, die Welt nicht nur zu verstehen, sondern sie trotz allem auch anzunehmen. So steigt bei den Zuhörer_innen die Bereitschaft, sich selbst handelnd für diese Welt einzusetzen. Damit kann das Urteilen als geistige Tätigkeit bzw. das Erzählen als seine weltliche Manifestation direkt auf das Handeln und die konkrete Weltgestaltung zurückwirken.

²⁶³Wie bereits in III 1.4 deutlich wurde, bedeutet *sich abfinden* nicht *akzeptieren* im Sinne von *als gegeben hinnehmen*, sondern im Sinne von *come to terms with* (damit klarkommen)

3. *Natalität: Auf die Bühne der Welt treten – Erzählung und Neuanfang*

Die innere Pluralität, der denkerische Umgang mit sich selbst, mit dem sich der vorangegangene Abschnitt beschäftigte, ist eine wichtige Bedingung kreativen (im Sinne von schöpferischen) Handelns. Die Motivation zum Neuanfang hat ihren Ausgangspunkt im Inneren des Individuums. Wie genau sich aber der Anfang in Szene setzt, wie genau er zu einer Handlung führt – das bleibt bei Arendt seltsam geheimnisumwoben:

„Die einzige Gemeinsamkeit dieser verschiedenen Formen und Gestalten menschlicher Pluralität ist die einfache Tatsache ihrer Entstehung, nämlich daß zu irgendeinem Zeitpunkt du aus irgendeinem Grunde eine Gruppe von Menschen sich als ein ‚Wir‘ zu begreifen beginnt. Wie auch immer dieses ‚Wir‘ zunächst erfahren und artikuliert wird, es scheint immer eines Anfangs zu bedürfen und nichts scheint so in Dunkelheit und Geheimnis getaucht wie jenes ‚im Anfang‘, [...]“ (LG II 428)

Hier gibt sich Arendt erstaunlich metaphysisch. Und tatsächlich könnte man meinen, dass sich nun zum Abschluss doch noch ein Bereich auftut, in dem Arendt zur Metaphysikerin wird. Schließlich spricht sie in der *Vita activa* gar vom *Wunder* des Handelns – allerdings nicht ohne zu betonen, dass „es in der Welt eine durchaus **diesseitige** Fähigkeit gibt, ‚Wunder‘ zu vollbringen [Hervorh. K.M.]“ (VA 316). Diese Fähigkeit wurzelt in dem Faktum, „daß überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklichen können kraft ihres Geborens.“ (VA 317). Bei genauerem Hinsehen zeigt sich also, dass auch dieser Aspekt von Arendts politischer Philosophie eher weltlich geprägt ist.

Ein Aspekt dieser weltlichen Philosophie des Neuanfangs ist das *Auf die Bühne treten* der Agierenden, aber auch der Erzähler_innen (IV 3.1). Hier steht die agonistische Dimension des Handelns bei Arendt im Mittelpunkt. Es soll gezeigt werden, dass dieses nur sehr bedingt mit dem antiken agonalen Ideal identifiziert werden kann. Wir haben bereits gesehen, dass der öffentliche Raum von einer Pluralität von Erzählungen lebt (vgl. z.B. III 1.4, IV 1.1, 2.2). Der Wettstreit dieser Erzählungen bzw. ihrer Erzähler_innen belebt den politischen Bereich und sorgt dafür, dass immer wieder neue Perspektiven dazukommen. Das Entscheidende aber bleibt, dass das Handeln einen Neuanfang setzt. Hierin liegt der Kern von Arendts Freiheitsbegriff (IV 3.2).

3.1. Der Wettstreit der *storytellers*: Agonismus nach Arendts Art

„Auf die Bühne der Welt treten“ (VA 219) – Moderne Metapher oder unverhüllte Gräköphilie?

Wieder einmal *Zwischen allen Stühlen*: Auch bei der Ausgestaltung des agonalen bzw. agonistischen Prinzips²⁶⁴ in ihren Werken lässt sich Arendt schwer auf eine Linie festlegen. Zu unterschiedlichen Auslegungen lädt besonders eine Illustration ein, die sowohl bei Arendt als auch bei ihren Interpret_innen gerne verwendet wird, wenn es um die Beschreibung des Agonalen geht: das Bild der Bühne. Gerade die *Vita activa*, in der diese Bildlichkeit besonders häufig auftaucht, gilt, wie bereits mehrfach betont, vielen Interpret_innen als gräköphil und nostal-

²⁶⁴Der Begriff *agonal* wird eher im Zusammenhang mit der antiken Variante verwendet, *agonistisch* hat eine modernere Konnotation (vgl. Nullmeier 2000: 175).

gisch (vgl. z.B. Passerin d'Entrèves 1994: 84f., Benhabib 2006: 200f.). Im Gegensatz dazu betont Villa (1999b: 130), dass die Bühnenmetapher auch für Moderne noch einiges zu bieten hat: Die Bühne wird zum Symbol für die Welt im Ganzen und bietet wertvolle Einsichten über das *In-der-Welt-Sein*:

„When Hannah Arendt focuses our attention on the agonistic ‚sharing of words and deeds‘ in the public realm of the *polis*, then, she is not promoting hero worship, nor is she yearning for the days of communal self-representation. Rather, she is trying to present this vanished dimension of worldliness in its most intense, theatrical and political form.“ (Villa 1999b: 154)

Diese Annahme wird auch durch Arendts eigene Aussage in der *Vita activa* gestützt: „Die Bühne des Theaters ahmt in der Tat die Bühne der Welt nach.“ (VA 233) Das Theater ist die „politische Kunst par excellence“ (VA 233). Als einziges Genre kann es die politische Sphäre in ein Kunstwerk überführen. Zudem ist es „die einzige Kunstgattung, deren alleinigen Gegenstand der Mensch in seinem Bezug zur Mitwelt bildet.“ (VA 234) Umgekehrt treten Akteur_innen immer auch auf eine Bühne, die *Bühne der Welt*, wenn sie sich im öffentlichen Raum zum gemeinsamen Handeln zusammenfinden:

Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren, solange nämlich, als ohne ihr eigenes Zutun nur die einmalige Gestalt ihres Körpers und der nicht weniger einmalige Klang ihrer Stimme in Erscheinung traten. Im Unterschied zu dem, was einer ist, im Unterschied zu den Eigenschaften, Gaben, Talenten, Defekten, die wir besitzen und daher so weit zum mindesten in der Hand und unter Kontrolle haben, daß es uns freisteht, sie zu zeigen oder zu verbergen, ist das eigentlich personale Wer-jemand-jeweilig-ist unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, was wir sagen oder tun.“ (VA 219)

Entsprechend geht es beim Handeln immer auch um (Selbst-)Inszenierung: Arendt macht darauf aufmerksam,

„daß Menschen, auch wenn sie nur ihre Interessen verfolgen und bestimmte weltliche Ziele im Auge haben, gar nicht anders können, als sich selbst in ihrer personalen Einmaligkeit zum Vorschein und mit ins Spiel zu bringen. Diesen sogenannten ‚subjektiven Faktor‘ auszuschalten würde bedeuten, [...] der Wirklichkeit, so wie sie ist, nicht Rechnung tragen.“ (VA 225f.)

Das eigene *Wer* zu zeigen, d.h. sich einzuschalten in die Welt (vgl. z.B. auch VA 215-222) und dort einen Neuanfang zu starten ist also integraler Bestandteil des Handelns. Der einzig angemessene Ort hierfür ist der öffentliche Raum bzw. die *Bühne der Welt*. Auch Straßenberger (2005: 95) betont, die Besonderheit des Menschen zeige sich erst „in der öffentlichen Inszenierung vor und in der Interaktion mit dem Publikum.“ Damit sind wir wieder beim Publikum und bei der Verknüpfung des agonalen Erzähl-Handelns mit der Urteilskraft. Hier zeigt sich, dass die Bühne keinesfalls die der griechischen Tragödie oder im übertragenen Sinne der athenischen *agora* sein muss. Das Publikum – bestehend aus Politiker_innen, Aktivist_innen, Bürger_innen als Kritiker_innen und Beobachter_innen – bleibt nicht passiv. Es entscheidet mit, ob und wie ein Vorschlag umgesetzt wird. Die Handelnden geben die grobe Richtung vor, „während sich die Kreativität des Publikums im kommunikativen Prozess der Diskussion und Reinterpretation der politischen Entwürfe selbst entfaltet.“ (Straßenberger 2005: 97) Ich würde hier einen Schritt weitergehen als Straßenberger und den kommunikativ-aktiven Teil des Publikums als zumindest potentiell Handelnde annehmen. Sie können jederzeit aus ihrer urteilenden Position in die Rolle von Agierenden wechseln. *Diskussion und Rein-*

terpretation der politischen Entwürfe sind nur um Haaresbreite entfernt von der Initiation einer neuen Handlung.

Die antike Sichtweise: Der Kampf Homers und Achills

Wie schon die Bühnenmetapher andeutet, greift Arendt sowohl auf antike als auch auf moderne Motive zurück, wenn sie von agonalen bzw. agonistischen Aktivitäten im öffentlichen Raum spricht. Die Bedeutung des Agonalen bzw. des Agonistischen bei Arendt ist in der Literatur eingehend rezipiert (vgl. Marchart 2011: 263). Dass Arendt mit dem Konzept gut vertraut war, liegt nahe: Wie Nullmeier (2000: 160) berichtet, war das erste Drittel des 20. Jahrhunderts – also die Zeit von Arendts *formation professionnelle* – eine Blütezeit des Agonalen in Sozialphilosophie und Sozialwissenschaften. Er nennt dabei u.a. Karl Jaspers als wichtigen Theoretiker. In der *Philosophie der Weltanschauungen* – ein Werk, das Arendt eigenen Angaben zufolge bereits mit vierzehn Jahren gelesen hatte (vgl. IWV 55) – definiert Jaspers den Agon als eine Form des Kampfes, welcher wiederum eine der vier analysierten Grenzsituationen darstellt. Obwohl wir davon ausgehen können, dass Arendt mit dem Jaspersschen Begriff des Agonalen vertraut war, finden wir in ihrem Werk keine explizite Aussage dazu. Anderes gilt für den Historiker, der Pate steht für die antike Sichtweise des Agonalen: Jacob Burckhardt, den Schöpfer des Begriffs (vgl. Nullmeier 2000: 150). Auf ihn bezieht sich Arendt immer wieder (vgl. z.B. VA 36, DT 402-407, 424, 599) und geht dabei explizit auf den Begriff des Agonalen ein. Auch Ursula Ludz (2003: 156) nennt Burckhardt neben den Originaltexten als eine wichtige Quelle von Arendts Bild von der griechischen Antike. Burckhardt und Arendt eint eine antiessentialistische Geschichtsauffassung und ein profunder Gegenwartsbezug in der Geschichtsschreibung (vgl. White 1991: 311, 318, 340f.).

Immer wenn im Kontext der Antike vom Agonalen die Rede ist, werden die Fehler der Antike gleichzeitig auch auf Arendt zurückgespiegelt.²⁶⁵ Es wird angenommen, dass sie diese Sichtweise uneingeschränkt teilt. Als paradigmatisch kann hier die Feststellung von Patricia Springborg (1989: 12) dienen:

„[T]he polis that she thus romanticised was after all simply an agonistic male warriors' club. [...] The role of the *agon* [...] as the dominant social form in the gymnasium, theatre, circus, even in Socratic dialectical contests was counterproductive to the extent that it favoured confrontational, rather than cooperative, values“

Springborgs Vorwurf der Romantisierung liegt ebenso wie Pitkins Kritik (1981: 338²⁶⁶), die m.E. falsche Annahme (vgl. z.B. I 7) zugrunde, Arendts Werk stehe noch in einer Linie mit der philosophischen Tradition. Bestimmte Stellen, insbesondere aus der *Vita activa* werden als Darlegung von Arendt eigenen Überzeugungen ausgelegt. Dabei beschreibt sie dort ein-

265Interessanterweise wird dabei alles, was dem Agonalen ähnelt, aber positiv besetzt werden soll, unter einen neuen Begriff gefasst. Alles, was abgewertet und im negativen Sinne als antik bezeichnet werden soll, wird weiterhin als agonal benannt (vgl. Ackerman/ Honig 2011: 341).

266.: „Arendt's citizens begin to resemble posturing little boys clamouring for attention („Look at me! I'm the greatest!“ „No, look at *me!*“) and wanting to be reassured that they are brave, valuable, even real. (No wonder they feel unreal: they have left their bodies behind in the private realm.) Though Arendt was female, there is a lot of *machismo* in her vision. Unable to face their mortality and physical vulnerability, the men she describes strive endlessly to be superhuman, and, realizing that they cannot achieve that goal, require endless reassurance from the others in their anxious delusion.“

deutig das antike Griechenland, von dem sie sich teilweise sogar äußerst kritisch absetzt. Der Blick auf einige Originalstellen aus dem Werk Arendts zeigt, dass es ihr niemals nur um die elitären Großtaten Einzelner geht, sondern dass individuelle Größe und gemeinsames Handeln immer zusammen gedacht werden müssen. Wenn sie von Achilles oder Homer als prototypischen Helden erzählt, spricht sie sie nicht als Protagonisten des Handelns an (vgl. Disch 1994: 74-77). Die Funktion der Heroen für das Handeln ist es vielmehr, dass sie Geschichten produzieren, die wiederum zu neuen Handlungen inspirieren. Dieses Handeln ist aber keinesfalls nur die Sache eine Elite, sondern soll idealerweise möglichst viele Bürger_innen ansprechen und einbinden.

Erst die Anderen als Vergleichsmaßstab, aber auch als Publikum machen individuelle Größe möglich. Besonders deutlich wird dies in Arendts Rekurs auf John Adams' *passion for distinction*, den sie v.a. in *Über die Revolution* führt. Hier (ÜR 86) zitiert sie Adams' *Discourses on Davila*: Er spricht von der „Leidenschaft, sich zu unterscheiden und abzuheben“, vom „Wunsch, nicht nur zu gleichen und gleichzukommen, sondern sich auszuzeichnen“, der neben dem Selbsterhaltungstrieb „die stärkste Triebfeder allen menschlichen Handelns“ sei. Darin kann zweifellos eine Motivation hin zum Politischen liegen. Es geht dabei aber nicht um einen tyrannischen oder gewaltsamen, mithin für Arendt antipolitischen Willen zur Macht oder „rücksichtslose[], prinzipiell politikfeindliche[] Interessenskämpfe[]“ (ÜR 175), sondern um das Begehren genuin politisch begabter Menschen, die „die Welt des Öffentlichen lieben und die Gesellschaft von ihresgleichen suchen“ (ÜR 153). Daher muss der Wettbewerb bei aller Leidenschaft stets an der gemeinsamen Sache orientiert sein: Es

„bleibt in der Polis das Agonale das eigentliche Band der Bürger, insofern sie im Wettkampf eines Sinnes sind und ihr Eigenes [...] zeigen wollen.“ (DT XVI 379).

Der Kampf („sich zeigen als das, was sie sind“, DT XVII 414) darf nicht in Krieg, d.h. reine Gewaltanwendung, ausarten, denn „[d]er Krieg vernichtet den Kriegführenden, unabhängig von Sieg oder Niederlage.“ (DT XVII 414). So entsteht keine Geschichte, die erzählt und erinnert werden kann:

„Gewaltsamer Konflikt und Zerstreuung repräsentieren für Arendt keinen politischen Agonismus; sie können dem agonistischen Handeln eigentümlich sein, wie es in der griechischen Antike bisweilen der Fall war, doch sind sie zugleich potentielle Symptome seiner Zerstörung.“ (Ackerman/ Honig 2011: 346)

Aber auch im selbstenthüllenden Kampf kommt es nicht nur auf Sieg oder Niederlage an. Hier kommen wir wieder auf Arendts Motto *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* (LG I 212, U 16, WP 104) zurück:

„Dabei ist erst einmal von entscheidender Bedeutung, daß Homers Lied nicht schweigt von dem überwundenen Mann, daß es für Hektor nicht weniger zeugt als für Achill“ (WP 92).

Die Geschichtsschreibung macht hier „in gewissem Sinne, nämlich im Sinne der dichterischen und historischen Erinnerung, die Vernichtung gerade wieder rückgängig“ (WP 92). Hier zeigt sich erneut: Wer eindeutige Festlegungen sucht, wird in Arendts Theorie nicht fündig werden. Vielmehr feiert sie hier geradezu die „Zweiseitigkeit der Dinge“, die sich später im „unaufhörlichen Miteinander-Reden innerhalb der Polis“ (WP 95) in eine „unendliche Vielseitigkeit der beredeten Gegenstände“ wandelt:

„[J]ede Sache [hat] so viele Seiten [...] und [kann] in so vielen Perspektiven erscheinen [...], als Menschen an ihr beteiligt sind“ (WP 96).

Das ist entscheidend für das Gefühl von „weltliche[r] Wirklichkeit“ (VA 72), die wiederum fundamental ist für das ‚Heimatgefühl‘ in der und die Identifikation mit der gemeinsamen Welt, in der alle stets frei sind, den eigenen (geistigen) Standpunkt oder (physischen) Standort zu ändern. Damit das *Miteinander-Reden* nicht im *Gerede* untergeht, müssen die Protagonist_innen überzeugt sein von ihren Positionen und für sie einstehen. Selbstenthüllung allein kann aber noch nicht das Ziel des Handelns sein. Es braucht auch eine inhaltliche Bestimmung (vgl. VA 243). So wird die homerische irdische Unsterblichkeit – Wetteifern, damit die eigene Geschichte überliefert wird – durch eine zweite Komponente ergänzt und entschärft, nämlich das perikleische Streben nach dem Erhalt der gemeinsamen Welt, als weitere Art der irdischen Unsterblichkeit (vgl. Ackerman/ Honig 2011: 345). Die Teilnehmer_innen am *agon* können also nicht nur danach streben, die Anderen auf Biegen und Brechen zu übertrumpfen, auch wenn der öffentliche Raum dabei in Trümmer geht.

Arendts Auffassung vom Agonalen ist somit eine deutlich entschärfte Variation: Das Heroische und die Geschichten vom Exzeptionellen spielen sicher eine Rolle. Dennoch darf bei Arendt nie die Orientierung an der gemeinsamen Sache aus dem Blick geraten. Dies kann als Korrektiv gegen das häufig befürchtete Überhandnehmen der individualistischen Selbstdarstellung (vgl. z.B. Ackerman/ Honig 2011: 343, 346; Nietzsche HW 788-792) gesehen werden. Das Handeln ist grundsätzlich nicht elitär gedacht, sondern lebt davon, dass sich möglichst viele Agierende involvieren. Die Freiheit, um die es hier geht, ist folglich nicht die ungezügelte Freiheit der Heroen, das zu tun, was sie wollen. Es ist vielmehr die Freiheit der Vielen, im Handeln etwas Neues zu beginnen. Darunter fällt auch die Freiheit, alle Geschichten, sei es von Held_innen oder Gescheiterten, zu hören und Partei zu ergreifen für die Position, die man favorisiert.

Die moderne Sichtweise: Radikaldemokratische Kämpfe

Stand Burckhardt für die antike Variante des Agonismus bei Arendt Pate, muss für die modernen Aspekte des Agonistischen in ihrem Werk zweifellos Friedrich Nietzsches Erwähnung finden. Besonders Villa (1999a: 109f.) betont diese Affinität:

„As Honig has argued, one can learn much from Nietzsche in this regard. But one can learn even more, I would argue, from the selective appropriation of Nietzsche performed by Hannah Arendt. More than any other theorist, Arendt demonstrates the political relevance of Nietzsche’s agonistic stance.“

Wenn man den Begriff des Agonistischen aus seinen antiken Wurzeln löst, ist auch der Begriff des „democratic agonism“ (Villa 1999a: 107) kein *bölzernes Eisen* mehr. Ganz im Gegenteil bieten sich vielfältige Ansatzpunkte für ein Alltagsverständnis von Agonismus und für radikaldemokratische Theorien. Eine zentrale Rolle spielen hier die Betonung des Neuanfangs und des innovativen Charakters, aber auch der Kontingenz des Handelns. Statt Heroismus steht in dieser Lesart der Geist der Revolution im Mittelpunkt. Nietzsche erhält mit Arendt eine genuin politische Neuformulierung (vgl. Villa 1999a: 114). Das Heroische wird

so gleichsam demokratisiert, es ist allen Handelnden zu eigen, die das Wagnis auf sich nehmen, im öffentlichen Raum zu erscheinen:

„Der Held, um den sich eine Geschichte zentriert und dessen Person die Geschichte aufdeckt, bedarf keiner heroischen Eigenschaften. [...] Der Mut, den wir heute als unerlässlich für einen Helden empfinden, gehört bereits, auch wenn er kein heroischer Mut in unserem Sinne ist, zum Handeln und Sprechen als solchen, nämlich zu der Initiative, die wir ergreifen müssen, um uns auf irgendeine Weise in die Welt einzuschalten und in ihr die uns eigene Geschichte zu beginnen.“ (VA 232)

Statt einem singulären Besten kommt die „agonale Pluralität der Perspektiven“ (Marchart 2011: 263) zum Tragen – jede möchte sich durchsetzen und von ihren Vorzügen überzeugen. Statt Eitelkeit und Aggressivität steht „eine Praxis der kämpferischen, streitbaren Konstruktion von Identität und Individualität, die im kritischen Widerstreit mit anderen entstehen“ (Hark 2011: 363) im Mittelpunkt. Es geht darum, neue Wege zu beschreiten und nicht das Althergebrachte zu konservieren. Honig (1994: 58) spricht hier von einer „agonale[n] Störung der normalen Abfolge der Dinge“.

Radikaldemokratische Denker_innen, wie z.B. Chantal Mouffe erkennen im Agonismus ein Mittel gegen Politikverdrossenheit:

„Eine gut funktionierende Demokratie erfordert den lebhaften Zusammenstoß demokratischer politischer Positionen. [...] Zuviel Betonung auf Konsens und Zurückweisung von Konfrontation führt zu Apathie und Entfremdung von politischer Partizipation.“ (Mouffe 2008: 105)

Statt weichgespülter Positionen und bewusst unklarer Aussagen sind hier die Fronten eindeutig geklärt. Alle Protagonist_innen im öffentlichen Raum machen deutlich wofür sie stehen und warum sie von diesem Standpunkt überzeugt sind. Eine zu große Konsensorientierung führt zu Apathie und Entfremdung. Dagegen eröffnen „Meinungsverschiedenheiten [...] den Bürgern unterschiedliche Identifikationsmöglichkeiten und sind der Stoff, aus dem demokratische Politik gemacht ist.“ (Mouffe 2014: 30) Dies erfordert auch einen gewissen Antagonismus statt ständigem Ringen um Konsens bzw. Kompromisse (vgl. z.B. Mouffe 2014: 15). Antagonismus steht nicht für den Kampf unter Feinden, sondern für eine Auseinandersetzung unter Kontrahenten (vgl. Mouffe 2014: 12, 28).²⁶⁷ Diese Opposition kann problemlos im Rahmen der pluralistischen Demokratie ausgetragen werden: Man darf energisch gegen die Ideen der Gegner_innen sein, diesen aber nicht das Recht absprechen, ihre Positionen zu verfechten (vgl. Mouffe 2008: 103, 2014: 28). Da in politischen Fragen – auch im Sinne Arendts – kein „universelle[r], vernunftbasierte[r] Konsens herzustellen [ist]“ (Mouffe 2014: 24), muss grundsätzlich die Wahl zwischen verschiedenen Alternativentwürfen im Zentrum stehen.²⁶⁸ Ein gewisser Grundkonsens über Institutionen und Werte wird dabei freilich vorausgesetzt. Die Auslegung und Umsetzung der Werte bleiben aber offen. Mouffe (2014: 30)

²⁶⁷Der Gegensatz von guten und schlechten Formen des Streites bzw. der Auseinandersetzung findet sich schon bei Hesiod. Aleida und Jan Assmann (1990: 11f.) finden hier eine Definition, die Arendt beinahe Wort für Wort unterschreiben könnte: „Hesiods Gegenüberstellung von gutem (agonalem) und bösem (aggressivem) Streit läßt sich als Unterscheidung zwischen einer ‚kommunikativen‘ und einer ‚unkommunikativen‘ Form des Konflikts lesen. Die erste sieht im anderen den Rivalen, die zweite den Feind. Im ersten Falle bleiben die Gegenspieler im Rahmen einer gemeinsamen Ordnung, im zweiten wird Gemeinsamkeit aufgekündigt und zerstört.“

²⁶⁸Hier wird wiederum das Thema Urteilkraft virulent. Im Agonalen zeigt sich erneut, wie eng diese geistige Aktivität mit dem Handeln und damit auch der *vita activa* verbunden ist (vgl. IV 2.2).

spricht von einem „„konflikthafte[n] Konsens““. ²⁶⁹ Es sei nun die Aufgabe demokratischer Politik, den Rahmen zu stellen, innerhalb dessen „Konflikte die Form einer agonistischen Konfrontation zwischen Gegnern annehmen können, ohne sich als antagonistischer Kampf unter Feinden manifestieren zu müssen.“ (Mouffe 2008: 115)

Diese Anerkennung des Antagonismus fehlt Mouffe bei Arendt. Sie kritisiert deren *Agonismus ohne Antagonismus* („an „agonism without antagonism““, Mouffe 2007: 4). Vielmehr gehe es Arendt um eine „intersubjektive Übereinkunft im öffentlichen Raum“ (Mouffe 2014: 33²⁷⁰). Die Pluralität werde nie als etwas Konflikthafes dargestellt. Wie Habermas habe Arendt eine konsensorientierte Variante des öffentlichen Raumes im Kopf, auch wenn sie weniger auf logische Argumente als auf die Kraft der Überzeugung baue (vgl. Mouffe 2007: 4). Arendts Aussage, dass die tatsächliche Qualität des Sprechens und Handelns nur dort zur Geltung komme, „wo Menschen miteinander, und weder für- noch gegeneinander“ (VA 220) agieren, muss aber dem agonalen Prinzip nicht widersprechen. Mit *gegeneinander* meint Arendt hier das Verbrechen und die Selbstsucht, beides „Phänomene der Verlassenheit“ und „Randerscheinungen des Politischen“ (VA 220), Symptome des Verfalls und der Korruption:

„In solchen Zeiten verdunkelt sich der Bereich der menschlichen Angelegenheiten; er verliert die strahlende, Ruhm stiftende Helle, die nur dem Öffentlichen [...] eignet“ (VA 220f.)

Miteinander agieren muss aber keine Gleichmütigkeit und Konsensorientierung implizieren. Es bedeutet die Orientierung an einem gemeinsamen Ziel (z.B. der Schaffung einer lebendigen öffentlichen Sphäre) oder Motiv (z.B. der Sorge um die Welt). Diese Orientierung kann aber aus ganz unterschiedlichen und auch widerstreitenden Positionen heraus erfolgen. ²⁷¹

Mit Meyer (2016: 119) lässt sich Mouffes Einwand gegen Arendt relativieren. ²⁷² Sie nennt zwei Kriterien, die der Agon erfüllen muss,

„damit er im Sinne Arendts seine normative Kraft entfalten und sich vom destruktiven Antagonismus und der homogenisierenden Gewalt des Konsenses abgrenzen kann: Die Teilnahme an ihm muss erstens generalisierbar sein, das heißt, alle Menschen müssen daran partizipieren können. Der agonale Konflikt muss zweitens den Sieg und die Fixierung einer Mehrheitsposition so provisorisch halten, dass künftige Auseinandersetzungen nicht verunmöglicht werden.“

Der *destruktive Antagonismus*, von dem sich Arendt abgrenzt, wird auch von Mouffe nicht gutgeheißen. Antagonismus, wie Mouffe ihn versteht, ist schließlich nicht Kampf unter Feinden, sondern eine Auseinandersetzung, die nicht auf Vernichtung des Gegners abzielt. Meyer erkennt aber auch, Arendt widersetze sich *der homogenisierenden Gewalt des Konsenses*. Vielmehr soll im agonalen Handeln die Pluralität von Perspektiven in ihrer Vielfältigkeit und Besonderheit zum Tragen kommen. Es soll nicht alles in einem politischen Einheitsbrei vermenget werden.

²⁶⁹Vgl. auch Mouffe 2008: 111f.: „Konsens ist in der Tat notwendig, aber er muss von Dissens begleitet werden. In dieser Behauptung liegt kein Widerspruch [...]. Konsens wird benötigt in Bezug auf die Institutionen, die für Demokratie konstitutiv sind. Aber es wird immer Unstimmigkeit bezüglich der Weise geben, in der soziale Gerechtigkeit diesen Institutionen implementiert werden soll.“

²⁷⁰Genau entgegengesetzt dazu, aber mit demselben Ergebnis verläuft Villas Argumentation (2011: 228), wenn er betont, Arendt sei keine Theoretikerin des Agonalen, sondern eine „agonistische Trittbrettfahrerin“, da bei ihr weniger der Kampf als vielmehr individualistische Bestrebungen im Mittelpunkt stünden.

²⁷¹Sjöholm (2015: 89) widerlegt Mouffes Vorwurf auch aus der Perspektive der Ästhetik: Auch hier geht es bei Arendt nicht um Universalien oder Einklang, sondern um die Pluralität der Perspektiven als Grundlage des Urteilens.

²⁷²Für ähnliche Positionierungen vgl. Gebhardt 2014b: 233, Perica 2016: 84f.

Das zweite Kriterium Meyers – *Sieg und Fixierung einer Mehrheitsposition müssen provisorisch gehalten werden* – fußt auf einem antiessentialistischen Verständnis²⁷³:

„Im deliberativen Agon wird ständig entschieden, aber auch ständig kritisiert; es setzt sich im Streit immer eine Position durch, sie muss sich aber im Idealfall immer auch rechtfertigen. Der Agon funktioniert demnach nur, wenn es möglich bleibt, jede Entscheidung, durch die sich eine Position als siegreich durchsetzt, erneut in Frage zu stellen, [...]. Zweifel und Kritik sind also keine dem Machtkampf entthronen Wahrheitsproduzenten, sondern bleiben Teil eines Streits um Macht und Mehrheit. An dieser Stelle zeigen sich die Parallelen zwischen Arendts agonalem Republikanismus und der radikaldemokratischen Auflösung jeder Form von Gewissheit und Fundierung des Politischen“ (Meyer 2016: 118).

Hier sind sich Arendt, Meyer und Mouffe einig: Jede politische Ordnung ist kontingent, die Sichtweise kann jederzeit umschwenken, eine neue Position dominant werden: „Die Dinge könnten immer auch anders liegen“ (Mouffe 2004: 22) – quasi ein Echo von Arendts Credo: „Alles, was sich im Bereich menschlicher Angelegenheiten abspielt [...], könnte auch anders sein“ (WuP 344).

Seyla Benhabib vs. Bonnie Honig: Arendts Agonismus aus feministischen Sichtweisen

Je nachdem, ob Arendts Agonismus als antik oder modern verortet wird, kann dies zu ganz verschiedenen Annahmen hinsichtlich des Narrativen führen. Exemplarisch zeigt dies die Kontroverse zwischen Seyla Benhabib und Bonnie Honig. Für Benhabib ist das Narrative dem Agonalen entgegengesetzt, bei Honig dagegen gehen beide Hand in Hand.

In ihrem frühen Aufsatz *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative* (1990, hier zit. als Benhabib 2006b) unterscheidet Benhabib (2006b: 341) eine agonistische und eine assoziative bzw. diskursive Ausprägung des öffentlichen Raumes:

„According to the first reading, the public realm represents that space of appearance in which moral and political qualities are revealed, displayed, shared with others. This is a competitive space, in which one competes for recognition, precedence, and acclaim; ultimately it is the space in which one seeks a guarantee against the futility and the passage of all things human. [...] By contrast, the discursive view of public space suggests that such a space emerges whenever and wherever men act together in concert. Public space is the space, where freedom can appear.‘ It is a space not necessarily in any topographical or institutional sense: a town hall or a city square where people do not ‘act in concert’ is not a public space; likewise, a private dining room in which people gather to hear a samizdat or in which dissidents meet with foreigners can become a public space; a field or a forest can also become public spaces if they are the object and the location of an ‘action in concert’“

Sie gibt zwar zu (2006b: 342), dass diese Unterscheidung „gewissermaßen [...] künstlich [ist], weil in jedem öffentlichen Raum ein Teil des Wer einer ist [...] enthüllt wird“²⁷⁴, betont aber trotzdem die Bedeutung der Unterscheidung, da sie „der Spannung zwischen der griechischen und der modernen Erfahrung des Politischen entspricht.“²⁷⁵ Wenn das Agonale ausschließlich im Sinne der griechischen Rahmenbedingungen von Elitarismus und Exklusion gelesen wird, sind die Anknüpfungspunkte an das zeitgenössische Handeln tatsächlich schwer zu finden. Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben, sind das allerdings nicht

273Vgl. z.B. auch Villa 1999a: 116, Assmann/ Assmann 1990: 11f., Nietzsche HW 786-792, Nullmeier 2000: 159.

274„The distinction between the agonistic and discursive public spaces is to some extent an artificial distinction, for in every public space something of who one is, one’s strengths and weaknesses, is revealed“

275„Nonetheless, this distinction corresponds to the tension between the Greek and the modern experiences of politics.“

die Erfahrungen, die Arendt aus der griechischen Antike in das 20. Jahrhundert transportieren möchte. Ihr *Perlentauchen* richtet sich auf andere Fragmente.

Später revidiert Benhabib die Unterscheidung von agonistisch und assoziativ. Nun spricht sie von einem agonalen und einem narrativen Modell des Handelns:

„Das narrative Handeln ist allgegenwärtig, denn es ist aus dem Stoff, aus dem alles soziale Leben der Menschen, jedes Zusammenleben ‚in Form von Sprechen und Handeln‘ gemacht ist. Das agonale Handeln hingegen ist episodenhaft und selten.“ (Benhabib 2006a: 204)

Kurz darauf (2006a: 208) betont sie jedoch:

„Jegliches Handeln einschließlich des agonalen Handelns ist narrativ verfaßt. [...] Jegliches Handeln ist narrativ verfaßt, und so manches Handeln kann eine agonale Dimension erreichen.“

Wirklich schlüssig ist also auch diese Differenzierung nicht.²⁷⁶ Grundsätzlich will Benhabib Arendt so vor sich selbst retten und trotz aller Melancholie für die Gegenwart in Anspruch nehmen – ein unnötiger Schachzug, wenn man von den oben dargelegten Prämissen (vgl. z.B. I 7) ausgeht. Zugleich will sie mit ihrer negativen Beschreibung des Agonalen Habermas' kommunikative Vernunft gegen Lyotards agonalen Diskursbegriff verteidigen (vgl. Ackerman/ Honig 2011: 342). Das agonale Modell des Handelns fasst Benhabib (1996: 125f. bzw. 2006a: 202f.) als essentialistisch, das narrative als konstruktivistisch auf. Dass agonales Handeln unbedingt essentialistisch sein müsste²⁷⁷, da es eine vorgängige Identität enthülle, würde ich bestreiten. Die Identität kann ebenso gut im Erzählen entstehen und dann mit anderen, ebenfalls narrativ konstituierten Identitäten in Wettstreit treten. Trawny (2005: 80) fasst diesen Sachverhalt treffend zusammen:

„Arendts politische Ethik kann jedoch auf ein ‚agonales Handlungsmodell‘ nicht verzichten. Es kann auf gar keinen Fall mit einer nostalgischen Griechenliebe in Verbindung gebracht werden. Alles Handeln, das sich erst im Nachhinein mithilfe einer Erzählung voll konstituiert, muß zunächst als solches in Erscheinung treten. Bevor das Handeln erzählt werden kann, muß der Handelnde sich gleichsam erst einmal zu Wort melden. [...] Der, von dem eine Geschichte erzählt werden kann, hat nicht immer schon einen Namen, er muß ihn sich erst machen. Daß wir uns erst einen Namen machen müssen, daß wir aus unserer Anonymität hervortreten müssen, verpflichtet uns in einem spezifischen Sinne zu einer agonalen Praxis. Es geht darum, eine Spur zu hinterlassen, die meine Spur ist und mich vom Anderen unterscheidet.“

Das agonale und das narrative Prinzip können also problemlos interagieren, weswegen in der Kapitelüberschrift vom Wettstreit der *storytellers* die Rede ist.

In Benhabibs Lesart ist der Agonismus (in einer klassisch antiken Lesart) männlich, heroisch, gewaltsam und kompetitiv konnotiert. Er muss aus Arendts Werk ausgeklammert werden, wenn man es für den Feminismus retten will. Obwohl sie nicht die übliche Frontstellung von phallozentrischem Agonismus und gynozentrischem Assoziationismus fortschreibt – Arendts Denken habe Komponenten von beiden – stellt sie Agonismus und Assoziationismus weiterhin als Antagonisten dar, zwischen denen es sich zu entscheiden gilt: Vereinzelter Ruhmesstreben oder gemeinsames Tun. Honig (1995b: 156) erkennt im Gegensatz dazu: *In concert* heißt bei Arendt immer auch *in struggle*. Weiterhin sei es ein Denkfehler bzw. ein argumentatives Ungleichgewicht bei Benhabib, dass der Agonismus streng antik gedacht, der Assoziati-

²⁷⁶Vgl. auch Trawny 2005: 69.

onismus hingegen modernisiert werde (vgl. Honig 1995b: 157; vgl. auch Ackerman/ Honig 2011: 341)

Honigs eigener Ansatz unterscheidet sich diametral von dem Benhabibs. Sie betont bei Arendt die Rolle der Performanz (statt Essenz)²⁷⁸ und des Widerstandes gegen vorherrschende Konstruktionsmuster:

„[H]ers is not the expressive politics of community, dialogue, deliberation or consensus that some of her readers mistake it to be. It is [...] an activist, democratic politics of contest, resistance and amendment.“ (Honig 1993: 77)

Bei der für Arendt so wichtigen *passion for distinction* könne es sich nicht um die Enthüllung einer vorgängigen Identität handeln, da dies die Pluralität von vornherein beschneide. Agonismus kann auch als gemeinsames Handeln aufgefasst werden, das neue Räume öffnet und dabei neue Beziehungen schafft und zugleich die alten erweitert (vgl. Honig 1995b: 136f., 141, 149, 155f). Das Politische und das Agonale müssen immer zusammen gedacht werden:

„Das Politische ist bei Arendt immer agonal, weil sie sich um ihrer Auffassung vom Selbst als Pluralität, von der Identität als performativer Produktion und von der Handlung als Schaffung neuer Beziehungen und neuer Realitäten willen immer gegen die Anziehungskraft des Expressiven wehrt.“ (Honig 1994: 61f.)

Dass diese Sichtweise deutlich mehr Anknüpfungspunkte für eine feministische Lesart bietet als die von Benhabib, versteht sich von selbst. Honig präsentiert ein ausgewogenes Bild des agonalen Handelns, das sowohl den auf die Antike blickenden Kritiker_innen des Exzeptionellen als auch den allzu konsensorientierten Interpretationen von Arendts Handeln den Wind aus den Segeln nimmt:

„Neither a heroic individualism nor a consensus-based associationism, this agonism models an action that is also always a site of struggle, a concerted feminist effort that is always with *and* against one's peers because it takes place in a world marked and riven by difference and plurality. [...] it is centered not on excellence and theatrical self-display, but on the quest for individuation and distinction against backgrounds of homogenization and normalization.“ (Honig 1995b: 159)

In dieser Sichtweise finden auch queere, trans- oder intersexuelle Identitäten einen Ort in Arendts Philosophie. Neben der *passion for distinction* steht der *struggle for individuation* im Blickpunkt. *Struggle* und nicht *fame* lautet das Leitmotiv von Arendts Agonismus. Individuation ist entsprechend nicht mit sozialem Atomismus gleichzusetzen, sondern nur im gemeinsamen Handeln zu haben. Agonismus und Assoziationismus sind damit nicht als Gegensätze zu betrachten, wie es Benhabib tut, sondern als miteinander verschränkte Prinzipien. Honig (1995b: 160) bringt diesen Zusammenhang auf den Punkt: *an action in concert that is riven by differences*.

277Auch Orozco (1999: 103) teilt diese Ansicht; als Gegenposition vgl. Villa 1999a: 116: „the meaning and authoritativeness of its founding and basic institutions are determined by the clash of conflicting interpretations.“

278Vgl. dazu auch Villa 1999a: 120.

3.2. Die Freiheit des Neuanfangs

Wir haben bereits gesehen (vgl. IV 1.1), wie Arendt anhand der Motive von Licht und Schatten, Hell und Dunkel, den für sie so bedeutsamen Öffentlichkeitsbegriff durch eine deutlichere Konturierung stärkt. Das Erscheinen und Erzählen in der Öffentlichkeit kann dazu beitragen, die gemeinsame Welt zu bewahren oder wiederherzustellen. Inwiefern sie das Licht, das einzelne Personen in finsternen Zeiten in die verdunkelte Öffentlichkeit tragen, für die Grundlage eines Neuanfanges hält, legt Arendt im Vorwort zu *Menschen in finsternen Zeiten* dar:

„Die Überzeugung, dass wir selbst dann, wenn die Zeiten am dunkelsten sind, das Recht haben, auf etwas Erhellung zu hoffen, und dass solche Erhellung weniger von jenem unsicheren, flackernden und oft schwachen Licht ausgehen könnte, welches einige Männer und Frauen unter beinahe allen Umständen in ihrem Leben und ihren Werken anzünden und über der ihnen auf der Erde gegebenen Lebenszeit leuchten lassen – diese Überzeugung bildet den unausgesprochenen Hintergrund für die hier vorgelegten Persönlichkeitsprofile. Ob das Licht dieser Menschen das einer Kerze oder einer strahlenden Sonne war: Das vermögen wir mit unseren so sehr an die Dunkelheit gewöhnten Augen wohl kaum zu sagen.“ (VMZ 10)

Der Neuanfang stellt vielleicht das entscheidende Motiv in Arendts Gesamtwerk dar. Er liegt gewissermaßen zwischen Vergangenheit und Zukunft. Nur aus der Gegenwart heraus lässt sich etwas Neues starten. In diesem Sinne lässt sich auch das Jaspers-Zitat interpretieren, das Arendt ihrem Werk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* voranstellt:

„Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein.“ (EUT 5).

Folgende Stelle aus der *Vita activa* fasst Arendts Vorstellung von der Natalität knapp zusammen und setzt das Prinzip des Anfangs mit der Freiheit in Bezug:

„Weil jeder Mensch auf Grund des Geborensseins ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und etwas Neues in Bewegung setzen. [Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit – ‚damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab‘ [...] Dieser Anfang, der der Mensch ist, insofern er Jemand ist, fällt keinesfalls mit der Erschaffung der Welt zusammen; [...] es ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst. Mit der Erschaffung des Menschen erschien das Prinzip des Anfangs [...] in der Welt selbst und wird ihr immanent bleiben, solange es Menschen gibt; was natürlich nichts anderes sagen will, als daß die Erschaffung des Menschen als eines Jemand mit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt.“ (VA 215f.)

Der Freiheitsbegriff, auf den Arendt hier anspielt, vereint gewissermaßen das politische und das präpolitische Verständnis. Die Natalität ist die Quelle der präpolitischen Spontaneität. Sie wurzelt im Individuum, bringt aber auch die Einzelnen in einem Raum zusammen. Hier lässt sie den Funken des Neuen überspringen, so dass die Freiheit des politischen Handelns ermöglicht wird. Diese Freiheit macht den Inhalt des Politischen aus:

„Die Bewegungsfreiheit nun, sei es die Freiheit fortzugehen und etwas Neues und Unerhörtes zu beginnen, oder sei es die Freiheit, mit den Vielen redend zu verkehren und das Viele zu erfahren, das in seiner Totalität jeweils die Welt ist, war und ist keineswegs der Zweck der Politik – dasjenige, was mit politischen Mitteln erreichbar wäre; es ist vielmehr der eigentliche Inhalt und der Sinn des Politischen selbst.“ (WP 52)

Ihr großes Interesse am Neuanfangen, sei es in der Politik oder in der Philosophie ergibt sich als Reaktion auf Totalitarismus und Traditionsbruch. Solange der Glaube an einen Neuanfang da ist, muss man an der Situation nicht völlig verzweifeln. Man kann den Blick nach vorne richten. König (2008: 587) erkennt „Neuanfänge, die [...] sich in allen Bereichen als

eine präzise Reaktion und Antwort auf die Erfahrung der totalen Herrschaft verstehen [lassen]“ und nennt insbesondere das politische Denken und Handeln. Canovan (1992: 154) sieht die Moral der *Vita activa* ebenfalls im Kontext der Totalitarismuserfahrung; sie verknüpft dabei Natalität und Pluralität (vgl. auch Zerilli 2005: 11):

„This story of totalitarianism and modernity is, I believe, the appropriate context within which to read *The Human Condition*. [...] The book has considerably less direct political relevance than *Totalitarianism or On Revolution*. Nevertheless, the story does have a moral, which is that human beings would do well [...] to accept and be grateful for the fact that ‚men, not Man, live on the earth and inhabit the world‘. This plurality [...] makes possible the continual miracle of newness [...]. New individuals are continually entering the world, new actions and new thoughts interrupting the routines and processes already established.“

So wird dem Streben der totalitären Bewegungen nach dem Ende der Geschichte „eine gebührende Antwort“ (König 2008: 589) entgegengesetzt. Die Fähigkeit zum Neubeginn, zum immer wieder neuen, originellen und spontanen Handeln ist schlechterdings nicht ausrottbar. Diese Tatsache ist politisch höchst relevant. Dennoch fällt nicht nur Canovan auf, dass die *Vita activa* wenig konkrete politische Inhalte transportiert. König (2008: 590) erklärt dies folgendermaßen:

„Ihr Interesse an der Lehre von den Staatsformen, die in der Analyse der totalen Herrschaft eine große Rolle spielt, setzt sich nicht fort in die Frage nach dem Übergang eines Typs der Herrschaft in einen anderen Typ der Herrschaft, [...], wie sie etwa die Transformationsforschung in der Politikwissenschaft in den letzten Jahren so sehr in Anspruch genommen hat. Diese Art der Fragestellung wäre für sie vermutlich viel zu nahe an Sozial- und Politiktechnologie, die die Gründung neuer politischer Ordnungen nicht als wirkliche Ereignisse begreift, sondern als Abrißunternehmen, [das] politisches Handeln mit dem [...] Herstellen verwechselt. Statt dessen versucht sie, die Betonung des Neuen und des Anfangenkönnens für das politische Handeln dadurch zu untermauern, daß sie eine Philosophie der Natalität, der Gebürtlichkeit, entwirft.“²⁷⁹

Aber geht es hier wirklich um ein Entweder-Oder? Muss man mit Arendt wirklich jede Überlegung zur konkreten Ausgestaltung von Institutionen als Herstellen verwerfen und sie einer Philosophie der Natalität entgegensetzen? Wenn wir den Blick noch einmal auf ihre Überlegungen zu Revolution, Konstitution und Rätedemokratie richten (vgl. IV 1.2), zeigt sich: Hier lässt sich die Lücke zwischen Permanenz und Spontaneität schließen bzw. zwischen Kontinuität und Neuanfang vermitteln. Institutionen sind nicht in Stein gemeißelt, sondern zumindest potentiell bzw. idealtypischerweise immer in Bewegung. Sie brauchen einen gewissen festen Rahmen. Die Ausgestaltung obliegt aber den jeweils politisch Agierenden und kann immer wieder neu interpretiert werden. Auch in Arendts Vorstellung vom Handeln ist diese Verbindung angelegt: Am Anfang steht das Neue, das von einem oder einer einzelnen Agierenden initiiert und mit einer grundlegenden Struktur versehen wird. In einem zweiten Schritt kommen neue Protagonist_innen dazu, die den Anfang weitertragen. Dadurch wird dieser einerseits verstetigt, andererseits aber auch in wieder neue und ungeahnte Richtungen geführt (vgl. VA 235). Millers Rede (2006: 182) vom „fundamentalen Widerspruch zwischen dem Neuen, das die Tat schafft und der Permanenz, die eine dauernde ‚Verfassung der Freiheit‘ erfordert“²⁸⁰ ist daher nicht völlig zutreffend. Eine wichtige Rolle spielen hier wie gese-

279 Dazu passt laut König (2008: 609f.) auch ihre Kritik an der BRD, in der sie keinen echten Neuanfang erkennt und am Grundgesetz, das nicht dem Geist einer Konstitution entspricht, den sie in ÜR beschreibt (vgl. IV 1.2): Es wurde von Juristen erdacht, die Erfahrungen der Bürger_innen fanden keinen Eingang.

280 „fundamental contradiction between the novelty of the deed and the permanence required of a lasting ‚constitution of freedom.‘“

hen (vgl. III 2.1.2, IV 1.2) Gründungslegenden: Sie bieten Orientierung und Sinnstiftung, ohne an etwas Göttliches oder über das menschliche Handeln hinaus Verweisendes zu appellieren:

„Ich denke an die Gründungslegenden, die eindeutig mit einer Zeit zu tun hatten, die jeder Regierungsform und jedem speziellen Grundsatz des Regierens vorausgeht. Doch es war menschliche Zeit, und der Anfang, von dem sie erzählen, war keine göttliche Schöpfung, sondern eine von Menschen herbeigeführte Folge von Ereignissen, die der Erinnerung auf dem Wege über eine phantasievolle Deutung alter Geschichten zugänglich sind.“ (LG II 429)

Hier ist es wichtig, sich nicht in der Vergangenheit zu verlieren, sondern von der Vergangenheit (bzw. von den Erzählungen darüber) inspiriert etwas Neues zu schaffen: Es geht nicht um die *Neugründung Roms*, sondern um die *Gründung eines neuen Roms* (vgl. LG II 433) Genau diese Art von Erzählung sucht und findet Arendt in der Geschichte ihrer neuen Heimat:

„And where better than in America, the mythic land of new beginnings, to seek such a past, to resist the mundane fate of derivation in the name of new, seductive (and, in that sense, irresistible) possibilities?“ (Honig 2006: 221)

Der Fokus von Interpret_innen auf die Rolle der Natalität in Arendts politischer Philosophie muss also nicht die Bedeutung der Institutionen ausklammern, wie Förster (2009: 16, 469f.) meint. Vielmehr ist das Prinzip des Anfangens gerade auch für Arendts Verständnis von Institutionen eine wesentliche Grundlage. Natalität und Dauerhaftigkeit müssen sich keinesfalls widersprechen.

Nicht nur als politisches Gegenmodell zur gewalttätigen Neugründung (vgl. ÜR 275), auch philosophisch gesprochen läutet die Natalität einen Paradigmenwechsel ein:

„Es ist uns aus der Philosophie vertraut, den Menschen als ein sterbliches Wesen zu verstehen. Merkwürdigerweise hat aber noch keine Philosophie, auch keine politische Philosophie, sich dazu vermocht, den Menschen auf seine ‚Gebürtlichkeit‘ hin anzusprechen, nämlich darauf hin, daß mit jedem von uns ein Anfang in die Welt kam und daß Handeln im Sinne des Einen-Anfang-Setzens nur die Gabe eines Wesens sein kann, das selbst ein Anfang ist.“ (ÜR 276)

Arendt setzt sich von der Tradition der Mortalität, des Seins-zum-Tode ab und gibt damit der politischen Philosophie eine neue Wendung: Nicht das unvermeidliche Ende des menschlichen Lebens und der einhergehende Verfall des politischen Lebenswerkes steht im Zentrum. Nach jedem Ende folgt ein Neubeginn, nach dem Tod der ursprünglich Agierenden betreten politische Neubeginner_innen die Bühne des Handelns. Sie hören die Geschichten ihrer Vorgänger_innen und entwickeln sie weiter, ggf. auch in neue Richtungen, bzw. sorgen für ihre Fortschreibung. Die Sterblichkeit, der sich jede_r am Ende alleine stellen muss und die unweigerlich von der Gemeinschaft isoliert, korrespondiert für Arendt mit der klassisch-philosophischen einsamen Gabe des Denkens. Das politische Handeln dagegen braucht die Gemeinschaft mit anderen, um mit ihnen zusammen einen neuen Anfang zu wagen. Ihm entspricht daher viel eher das Prinzip der Natalität (vgl. ÜR 276). „[O]hne die Tatsache der Geburt wüssten wir nicht einmal, was das ist: etwas Neues“ (MG 81) – genuines Handeln, d.h. nicht nur sich-verhaltendes oder bewahrendes Tun, ist somit nicht vorstellbar ohne die Tatsache der Natalität. Selbstverständlich ändert diese nichts daran, dass wir alle sterben müssen. Darin liegt aber nicht die Bestimmung unseres Lebens. Arendt ist der

Überzeugung, „daß Menschen zwar sterben müssen, aber deshalb noch nicht geboren werden, um zu sterben, sondern im Gegenteil, um etwas Neues anzufangen“ (VA 316).

Wie schon oben mit Canovan angedeutet, sind Natalität und Pluralität eng miteinander verwandt. Dies scheint naheliegend, schließlich sind wir alle schon von Geburt an völlig verschieden. Diese profane Erkenntnis ist aber nicht das, was Arendt meint. Ihr geht es um eine aktiv gestaltete Einzigartigkeit:

„Sprechend und handelnd unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; [...]. Dies aktive In-Erscheinung-Treten eines grundsätzlich einzigartigen Wesens beruht, im Unterschied von dem Erscheinen des Menschen in der Welt durch Geburt, auf einer Initiative, die er selbst ergreift, aber nicht in dem Sinne, daß es dafür eines besonderen Entschlusses bedürfte; [...].“ (VA 214)

Die Natalität entspricht also einer *zweiten Geburt*. Sie sorgt für die Kontinuität der Welt; sie hält die Pluralität der Perspektiven im Gleichgewicht, einmal begonnenes Handeln wird von neuen Beteiligten weiter- und fortgeführt.

„Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborens bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen. [...] Die Anwesenheit von Anderen, denen wir uns zugesellen wollen, mag in jedem Einzelfall als Stimulus wirken, aber die Initiative selbst ist davon nicht bedingt; der Antrieb scheint vielmehr in dem Anfang selbst zu liegen, der mit unserer Geburt in die Welt kam, und dem wir dadurch entsprechen, daß wir selbst aus eigener Initiative etwas Neues anfangen.“ (VA 215)

Sich als Teil dieser Pluralität von Handelnden zu verstehen, bedeutet auch, „auf die ursprüngliche Fremdheit dessen, der durch Geburt als Neuankömmling in die Welt gekommen ist, zu verzichten“ (VA 220), d.h. mit den Dingen vertraut zu sein, sich mit den Gegebenheiten auseinanderzusetzen, nicht auf Distanz zu bleiben und im Sinne des agonalen Handelns vehement Stellung zu beziehen für die eigene Position.

Man kann daher mit Recht behaupten, dass die Natalität zusammen mit der zuvor analysierten Pluralität (IV 2) das entscheidende Prinzip in Arendts politischer Philosophie darstellt. Nichtsdestoweniger erstaunt der überschwängliche Ton, in dem sie an verschiedenen Stellen vom *Wunder des Neuanfangs* spricht:

„Das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht und von dem Verderben rettet [...] ist schließlich die Tatsache der Natalität, [...]. [...] Das ‚Wunder‘ besteht darin, daß überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklichen können kraft ihres Geborens.“ (VA 316f.)

Eine heimliche Metaphysik versteckt sich auch hierin nicht – wohl aber eine weltliche Sicht auf das Wunder, wie die folgende Stelle zeigt:

„Wenn der Sinn von Politik Freiheit ist, so heißt dies, daß wir in diesem Raum – und in keinem anderen – in der Tat das Recht haben, Wunder zu erwarten. Nicht weil wir wundergläubig wären, sondern weil die Menschen, solange sie handeln können, das Unwahrscheinliche und Unerrechenbare zu leisten imstande sind und dauernd leisten, ob sie es wissen oder nicht.“ (WP 35)

Auch in *Vita activa* spricht sie von der „durchaus diesseitige[n] Fähigkeit [...], ‚Wunder‘ zu vollbringen, [...] [die] nichts anderes ist als das Handeln“. Jede Tat ist das „unendlich Unwahrscheinliche“, das sich mit einiger Regelmäßigkeit immer wieder ereignet.“ (VA 316) Das Wunder des Anfangs besteht also darin, dass er die Statistik Lügen straft und

„daß er [...] „unerwartet und unerrechenbar in die Welt bricht. [Er] steht stets im Widerspruch zu statistisch erfaßbaren Wahrscheinlichkeiten, er ist immer das unendlich Unwahrscheinliche; er mutet uns daher, wo wir ihm in lebendiger Erfahrung begegnen [...], immer wie ein Wunder an. Die Tatsache, daß der Mensch zum Handeln im Sinne des Neuanfangens begabt ist, kann daher nur heißen, daß er sich aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit entzieht, daß in diesem einen Fall das Unwahrscheinliche selbst noch eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, und daß das, was ‚rational‘, d.h. im Sinne des Berechenbaren, schlechterdings nicht zu erwarten steht, doch erhofft werden darf.“ (VA 216f.)

Hier finden wir eine Reprise der bereits am Anfang der *Vita activa* ausgesprochenen Behaviorismus-Kritik (VA 55-57): Das Handeln kann nicht berechnet oder berechenbar gemacht werden (vgl. auch z.B. VA 234-241). Sein Kern ist, dass man nicht weiß, wohin es führen wird: Jede_r einzelne Beteiligte kann seine oder ihre Geschichte zur Geltung bringen. Je nachdem, wer die Protagonist_innen sind und wie die Einzelnen miteinander agieren, entsteht eine unterschiedliche Dynamik. Dies bedeutet, dass jede_r Einzelne wichtig ist und die Richtung des Handelns unter Umständen entscheidend beeinflussen kann. Andererseits kann aber niemand allein die Zügel des Handelns in der Hand halten. Darin liegt die Freiheit des Handelns: Sie entspricht der Freiheit des Immer-wieder-neu-Anfangens, nicht der Freiheit, den individuellen Willen ungehindert durchzusetzen.

Der unendlich unwahrscheinliche Neubeginn ist also kein Zufall: Der Mensch tritt als Wundertäter auf – er kann gar nicht anders. Es ist ihm angelegt, immer wieder neu zu beginnen – und damit: frei zu sein.

„Der entscheidende Unterschied zwischen den ‚unendlichen Unwahrscheinlichkeiten‘, auf denen alles Leben auf der Erde und alles natürlich Wirkliche beruht, und den Ereignis-Wundern innerhalb menschlicher Angelegenheiten ist natürlich, daß es hier einen Wundertäter gibt, den wir kennen, daß der Mensch nämlich auf eine höchst geheimnisvolle Weise dafür begabt scheint, Wunder zu tun. [...] Und insofern Handeln und Anfahren das nämliche sind, steckt ein Element des Handelns in allen menschlichen Tätigkeiten, die mehr sind als bloße Reaktionen. Auch das bloße Herstellen fügt der Welt einen neuen Gegenstand hinzu, auch das reine Denken fängt immer eine Reihe neu und ganz von selbst an.“ (FP 222f.)

In der Natalität lässt sich schließlich das Verbindungsstück zwischen allen menschlichen Handlungen und gewissermaßen auch zwischen Politik und Philosophie finden: Das Anfahren ist so tief im Menschen verwurzelt, dass es neben dem Handeln auch alle anderen menschlichen Tätigkeiten durchdringt. Darin liegt für mich die essenzielle anthropologische Aussage Arendts. Hier entscheidet sich die Frage, ob es sich um ein optimistisches oder um ein pessimistisches Menschenbild handelt. Viele Interpret_innen (exemplarisch: Straßenberger 2005: 123f.) legen Arendt eher als pessimistische Denkerin aus. Mit dem Zauber des Neubeginns im Rücken möchte ich betonen, dass in meiner Arendt-Auslegung die Hoffnung dominiert. Diese Entscheidung lässt sich begründen, wenn man den Blick auf die Schlussabsätze von Arendts Monographien richtet.²⁸¹ In jedem einzelnen dieser Absätze ist der Neuanfang direkt oder indirekt Thema und Fluchtpunkt von Arendts Hoffnung.

Die Ende der 1930er Jahre im französischen Exil fertiggestellte (vgl. RV 9) Rahel-Biographie endet mit einer Absage an die Vergeblichkeit eines gelebten Lebens. Durch das feste Be-

²⁸¹Vom *Leben des Geistes* muss hier leider außen vor bleiben; beide Teile beziehen sich am Schluss auf den nicht mehr zustande gekommenen dritten Teil zur Urteilskraft. Wir dürfen davon ausgehen, dass auch hier ein Schlussatz gestanden hätte, der in diese Reihe passt. Abgesehen davon werden hier alle von Arendts Monographien in chronologischer Reihenfolge der Ersterscheinung aufgeführt.

kenntnis zu ihrer Position hat Rahel Geschichte geschrieben; ihr Andenken wird narrativ weitergetragen:

„Rahel ist Jüdin und Paria geblieben. Nur weil sie an beidem festgehalten hat, hat sie einen Platz gefunden in der Geschichte der europäischen Menschheit. [...] Rahel hat nicht allein und nicht umsonst gelitten [...]. Über diesem Versprechen kann sie ruhig wegsterben. Sie hinterläßt einen Erben, dem sie viel zu vermachen hat, die Geschichte eines Bankrotts und ein rebellisches Herz.“ (RV 237)

Arendts nächste Monographie, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, endet trotz der totalitären Schrecken mit einer hoffnungsvollen Beschwörung des Anfangs (vgl. auch I 1):

„Die Bedingungen, unter denen wir uns heute im politischen Feld bewegen, stehen unter der Bedrohung dieser verwüstenden Sandstürme. Ihre Gefahr ist nicht, daß sie etwas Bleibendes errichten können. Totalitäre Herrschaft gleich der Tyrannis trägt den Keim ihres Verderbens in sich. [...] Dennoch ist organisierte Verlassenheit erheblich bedrohlicher als die unorganisierte Ohnmacht aller, über die der tyrannisch-willkürliche Wille eines einzelnen herrscht. Ihre Gefahr ist, daß sie die uns bekannte Welt, die überall an ein Ende geraten scheint, zu verwüsten droht, bevor wir die Zeit gehabt haben, aus diesem Ende einen neuen Anfang erstehen zu sehen, der an sich in jedem Ende liegt, ja, der das eigentliche Versprechen des Endes an uns ist. *Initium ut esset, creatus est homo* – ‚damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen‘, sagt Augustin. Dieser Anfang ist immer und überall da und bereit. Seine Kontinuität kann nicht unterbrochen werden, denn sie ist garantiert durch die Geburt eines jeden Menschen.“ (EUT 978f.)

Die genauere Analyse dieses *initiums* wird, wie oben dargestellt, in der *Vita activa* wiederaufgenommen. Ihr Kernstück, das Kapitel über das Handeln endet mit der berühmten *frohen Botschaft* der Natalität:

„Das ‚Wunder‘ besteht darin, daß überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklichen können kraft ihres Geborens. Nur wo diese Seite des Handelns voll erfahren ist, kann es so etwas geben wie ‚Glaube und Hoffnung‘, [...]. Daß man in der Welt Vertrauen haben und daß man für die Welt hoffen darf, ist vielleicht nirgends knapper und schöner ausgedrückt als in den Worten, mit denen die Weihnachtsoratorien ‚die frohe Botschaft‘ verkünden: ‚Uns ist ein Kind geboren.‘“ (VA 317)²⁸²

Auch der Abschluss von *Über die Revolution* feiert den Sieg des politischen Neuanfangs über die Trauer des Todes:

„Denn ebenda verkündet er auch durch den Mund des Theseus, des legendären Gründers und nun Sprechers der athenischen Stadt, woran diese Menschen sich hielten, um von der Trauer des Lebendigen nicht übermannt zu werden und aus der Finsternis der Kreatur in die Helle des Menschlichen zu gelangen. Es war die Polis, der eingezäunte Raum der freien Tat und des lebendigen Wortes, die ‚das Leben aufglänzen machte‘ [...].“ (ÜR 362)

Hier tritt mit Sophokles ein Erzähler auf die Bühne, um politische Orientierung anzubieten. Nach dem Totalitarismus sind neben den Gründungserzählungen auch die Geschichten von Täter_innen, Opfern und Held_innen für den Neuanfang sehr wichtig. Zwölf Jahre nach *Elemente und Ursprünge* steht dieser Aspekt in *Eichmann in Jerusalem* zum Abschluss des vorletzten Kapitels²⁸³ wieder im Mittelpunkt:

„Es ist zwar richtig, daß totalitäre Herrschaft versucht, alle Taten, gute und böse, in der Versenkung des Vergessens verschwinden zu lassen. Aber genauso wie die fieberhaften Versuche der Nazis vom Juni 1942 an, alle Spuren der Massaker zu beseitigen [...] zum Scheitern verurteilt waren, so waren auch alle Anstrengungen, ihre Gegner ‚in stummer Anonymität verschwinden‘ zu lassen, vergebens. So tief ist

²⁸²Diese Passage aus Händels *Messias* fällt Arendt 1952 in München das erste Mal in ihrer ganzen Bedeutung auf. An Blücher schreibt sie: „Ferner, ferner, Händels *Messias* mit den Münchener Philharmonikern; musizieren können sie noch, gestopft voll, sehr schön, obwohl die Solopartien von keiner großen Stimme besetzt waren; musikalisch, anständig, sehr erfreulich. Und was für ein Werk. Das Hallelujah liegt mir noch im Ohr und den Gliedern. Mir wurde zum erstenmal klar, wie großartig das: Es ist uns ein Kind geboren, ist. Das Christentum war doch nicht so ohne.“ (BWBl 270).

²⁸³Das letzte Kapitel gibt nur noch Verurteilung und Hinrichtung Eichmanns wieder.

keine Versenkung, daß alle Spuren vernichtet werden könnten, nichts Menschliches ist so vollkommen; dazu gibt es zu viele Menschen in der Welt, um Vergessen endgültig zu machen. Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen. [...] Es wäre heute von größtem praktischen Nutzen für Deutschland, nicht nur für sein Prestige im Ausland, sondern für eine Wiedererlangung des inneren Gleichgewichts, wenn es mehr derartige Geschichten zu erzählen gäbe.²⁸⁴ [...] Menschlich gesprochen ist mehr nicht vonnöten und kann vernünftigerweise mehr nicht verlangt werden, damit dieser Planet ein Ort bleibt, wo Menschen wohnen können.“ (EJ 346f.)

Abschließend lässt sich mit Arendt in einer Abwandlung des berühmten Heraklit-Wortes konstatieren: *Das einzig Beständige ist der Neuanfang*. Daher kann die Weisheit keine dauerhafte Herrschaft etablieren – und das ist Arendt zufolge auch gut so: Sie stellt fest,

„daß Veränderung kein ausschließlich modernes Phänomen ist, sondern schon immer zu der von Menschen bewohnten und eingerichteten Welt gehörte. Man kommt als Fremder und Neuankömmling [...] in sie hinein und verläßt sie gerade dann, wenn man die Kenntnis und die Vertrautheit erworben hat, die es einem in bestimmten seltenen Situationen ermöglichen, [...] ‚weise‘ zu sein. [...] Ihre in unmittelbarer Nähe zur Abreise erworbene Weisheit kann eine Welt, die dem ständigen Ansturm der Unerfahrenheit [...] von Neuankömmlingen ausgesetzt ist, nicht regieren, und ohne diese in gegenseitiger Beziehung stehenden Bedingungen von Gebürtlichkeit und Sterblichkeit, die den Wandel garantieren und die Herrschaft der Weisheit unmöglich machen, wäre die Menschheit vermutlich längst aufgrund unerträglicher Langeweile ausgestorben.“ (ZU 301f.)

Mit diesem Plädoyer Arendts gegen die Weisheit, gegen eingefahrene Gewohnheiten und gegen die Langeweile schließe ich meine Ausführungen. Arendts politische Philosophie setzt demgegenüber auch selbst einen Neuanfang. Eine solche politische Philosophie erfordert ein radikal neues Denken und das gemeinsame Interesse an der Gestaltung der gemeinsamen Sache – der *res publica*.

²⁸⁴Geschichten von Deutschen, die keine Täter_innen waren. Vgl. III 2.1.1.

V. „*Stories had the capacity to save the world*“– Abschließende Betrachtungen zu politischer Philosophie und Narration

Es war das Anliegen dieser Arbeit, Arendts facettenreiches Werk aus einer unüblichen Perspektive zu lesen, die eben dieser Vielfältigkeit gerecht wird. Abschließend soll noch einmal an das Motiv *Zwischen allen Stühlen* erinnert werden, das in den Grundannahmen (I 8) bereits anklang.

Nichttraditionelle politische Philosophie

Hannah Arendt begann ihre akademische Karriere als Philosophin im klassischen, allerdings nicht unbedingt traditionellen Sinn. Durch ihre Lehrer Jaspers und Heidegger erlebte sie bereits vor 1933 ein zu seiner Zeit revolutionäres Philosophieverständnis. Politik war zu dieser Zeit noch kein für sie relevantes Thema. Daher empfand sie Heideggers antipolitisches Vorgehen nicht als problematisch. Ab 1933 änderte sich diese Situation. Spätestens mit dem Zivilisationsbruch in Auschwitz ist auch der philosophischen Tradition, die für das Politische blind war, vollzogen. Deshalb auch das klare *Ich bin keine Philosophin*. Jedoch übersieht Arendt hier – und mit ihr auch eine Vielzahl an Interpret_innen – dass Philosophie nicht unbedingt an die platonische Tradition der Einheitsphilosophie gebunden sein muss. Platon und seine traditionellen Nachfolger hatten sicher wenig Sympathien für einen Begriff des Politischen, wie ihn Arendt vertritt. Dennoch ist dieser Begriff so eminent philosophisch, aber zugleich konkret ausgestaltet, dass es schwer fällt ihn unter dem Schlagwort *politische Theorie* einzuordnen. *Politische Philosophie* in einem posttraditionellen Verständnis, d.h. als Neuanfang nach dem Traditionsbruch, erscheint hier als angemessener Terminus. Diese politische Philosophie wiederholt nicht den platonischen Fehler, das Politische zugunsten der Philosophie abzuwerten. Vielmehr schätzt sie beide Bereiche – Politik und Philosophie – in ihrer jeweiligen Besonderheit.

Das Philosophieverständnis, das diesem Begriff zugrunde liegt, hat nichts mehr mit dem einsamen Denker im Elfenbeinturm zu tun. Vielmehr sollen alle Menschen daran teilhaben können. Jaspers beschreibt dieses Philosophieverständnis, das auch wichtige Implikationen für das Politische hat, so:

„Ironisch wird meinem Buch vorgeworfen, was dort gedacht werde, setze voraus, daß wir ein Volk von Philosophen werden. Nur dann würden wir auch politisch eine bessere Figur machen. Meine Antwort: Das ist wahr. So lächerlich es zu klingen und so utopisch es zu sein scheint, ich leugne nicht diese Forderung, wenn man sie richtig versteht. Das Philosophieren halte ich für die Sache des Menschen als solchen. In der Tat philosophiert jeder, ohne daß er sich dessen bewußt ist, ohne es selber Philosophie zu nennen. Es gibt gar keinen Menschen, der nicht irgendwann philosophiert. Von diesem Philosophieren sage ich: Was eine Philosophie ist, zeigt sich auch in ihrer politischen Erscheinung. [...] Das heißt nicht, daß die politische Erscheinung abzuleiten wäre aus einem philosophischen Begriffsgebäude. Die Denkungsart des Philosophierens und die Denkungsart in der Politik stimmen überein, weil sie aus der gleichen Quelle kommen. [...] Politik ist nicht etwas anderes als Philosophie, insofern beide keine besonde-

* Herzog 2000: 3.

ren Bereiche sind, sondern den ganzen Menschen ergreifen. [...] Ich wiederhole: Die These des Zusammenhangs von Philosophie und Politik ist so wesentlich, daß man sagen kann: wenn das eine fehlt, ist auch das andere nicht da. Die Forderung ‚ein Volk von Philosophen‘ wird aber absurd, wenn man von Philosophie eine heute geläufige Vorstellung hat: Sie sei eine Fachwissenschaft, die von Philosophieprofessoren an den Universitäten betrieben wird, sei Schulphilosophie.“ (Ant 207f.)

Ganz ähnlich differenziert Arendt zwischen dem *philosophischen Denken* und dem *Denken der Welt* (vgl. IV 2.2, WuP 343). Ersteres betrifft nur die *Denker von Gewerbe* (vgl. LG I 23), zweiteres geht alle etwas an. Es beschäftigt sich mit weltlichen Inhalten und wird durch Berichte oder Erzählungen der Denker_innen wieder in das *Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten* zurückgespiegelt. Jeder Mensch hat die Gelegenheit, sich temporär aus dem Öffentlichen zurückzuziehen – sei es um in Ruhe zu denken oder sei es um privaten Interessen nachzugehen. Er hat danach aber ebenso die Möglichkeit, zurückzukommen und seinen Faden weiter in das *Netz der Geschichten* (vgl. VA 226) einzuschlagen. Das Leben gleicht so einem konstanten Hin- und Herwandern zwischen verschiedenen Welten. Noch näher am politischen Bereich orientiert sich die Urteilskraft, für Arendt der entscheidende Bestandteil der kantischen politischen Philosophie (vgl. DT Kant 809-824), die sie explizit aus der traditionellen Feindschaft gegen das Politische ausnimmt (vgl. IWV 47). Denken, Handeln und Urteilen sind zwar voneinander klar getrennte Tätigkeiten, stehen aber in enger Verbindung miteinander. Sie alle können und sollen von ein und derselben Person zu verschiedenen Zeiten durchgeführt werden. Von Bülow (2015: 4) unterstreicht dies mit einem Zitat aus Arendts biographischem Kontext:

„So wichtig Hannah Arendt das Denken, das einsame Zwiegespräch mit sich selbst war, so entschieden hielt sie ‚Freundschaften für das Zentrum ihres Lebens‘. Erst aus der Fähigkeit, ‚die Dinge nicht nur aus der eigenen, sondern aus der Perspektive aller anderen, die ebenfalls präsent sind‘, zu betrachten, ergebe sich die Möglichkeit gemeinsamen Handelns – ‚to act in concert‘, wie sie mit Edmund Burke zu sagen pflegte. Immer wieder rühmte sie die ‚hohe Freude, die dem schieren Zusammenkommen mit seinesgleichen innewohnt‘.“

Ein weiterer Grund, warum es mir sinnvoller erscheint, von *politischer Philosophie* als von *politischer Theorie* zu sprechen, liegt auf der Seite des Politischen: Das politische Denken steht zweifelsohne im Mittelpunkt, allerdings sind Arendt klassisch politikwissenschaftliche Betätigungsfelder wie Systemvergleich, Transformationstheorie oder Institutionenanalyse völlig fremd. Ein deskriptives Vorgehen *sine ira et studio* erscheint Arendt, gerade im Themenkreis des Totalitarismus kein gangbarer Weg. Zudem wäre der Entwurf einer stringenten und einheitlichen Theorie, die politische Sachverhalte empirisch berechenbar machen oder gar Voraussagen über künftige Entwicklungen ableiten möchte, ihrem Politik- und Geschichtsverständnis diametral entgegengesetzt. Hier sei noch einmal an ihre Behaviorismuskritik (vgl. VA 55-57) erinnert sowie an ihre Ablehnung jeglicher Determinismen politischen Handelns bzw. historischer Verläufe. Statt Theoriebildung möchte Arendt nach dem Wegfall der traditionellen absoluten Wahrheiten unter den Bedingungen von Pluralität und Kontingenz normative Orientierungsangebote bereitstellen. Deshalb muss sie sich häufig den Vorwurf gefallen lassen, ihr Denken biete keine konkreten Ansatzpunkte. Dieser Eindruck mag daher rühren, dass Arendt grundsätzlich eher an einem grundlegenden Verstehen als an einer Wirkung gelegen war (vgl. IWV 48f.), so dass sie kein Interesse an politisch-technokratischen Fragen hatte. Diese gehören für sie in die platonische Tradition, in der das Politische vorrangig mit dem Herstellen assoziiert war (vgl. VA 244). Dennoch finden wir auch bei Arendt durchaus

Antworten auf konkrete Fragestellungen: Politisches Handeln kann nur erfolgreich sein, wenn sich möglichst viele involvieren. Es ist wichtig, eine klare Position zu vertreten und sie im Widerstreit mit anderen Perspektiven zu vertreten. Je mehr Positionen im öffentlichen Raum interagieren, umso differenzierter gestaltet sich dieser (vgl. z.B. *IV 1.1, 3.1*). Aber auch zu Institutionen kann sie etwas sagen: Diese sind nur von Dauer, wenn sie auch eine politische Erfahrung und damit auch einen Sinn transportieren und nicht nur technokratische Inhalte (vgl. *IV 1.2*).

Geschichtsschreiberin mit eigenwilligem Geschichtsverständnis

Arendt ist nicht nur eine politische Philosophin, die keine sein wollte, sondern auch eine Geschichts- und Geschichtsschreiberin mit eigenwilligem Geschichtsverständnis. Auch hier dominieren Kontingenz und Pluralität. Obwohl sich Arendt als „old-fashioned storytell[er]“ (APH 10) bezeichnet: Gerade, wenn es um das historische Erzählen geht, ist ihr Ansatz alles andere als altmodisch, sondern mehr als extravagant (vgl. *III 1.4, 2.1.1*). Um deutlich zu machen, dass Geschichte immer etwas Menschengemachtes ist und keinerlei Determinismen unterliegt, bricht sie mit allen Konventionen und Selbstverständlichkeiten wie z.B. der chronologischen Ordnung. Trotz aller Kritik ist sie damit erfolgreich, wie Miller (2006: 198) anmerkt:

„And Arendt, for all of the difficulties in her method, provides a model, I believe, for using the past to think about the possibilities of the present. Without falsely elevating history into a transcendent font of truth, she is able to extract moral significance from previously mute fragments of the past. By preserving some of those stories that merit retelling, she has made it easier for us to take our bearings, to make sense out of our past, and to understand what matters in our predicament.“

Arendts Perlentauchen übernimmt eine wichtige Funktion: Es birgt diejenigen Geschichten, die auch heute noch eine relevante Botschaft transportieren. Dabei ist es egal, ob sich die Geschichte gestern oder vor 2000 Jahren oder vor 5000 Jahren zugetragen hat. Aus rein historischem Interesse wendet sie sich der Geschichte in keinem Fall zu. Der Fokus liegt immer auf der politischen Erfahrung. Dass auch philosophische Texte solche Geschichten transportieren können, erkannte Arendt bereits in ihren ersten Studiensemestern bei Heidegger (vgl. *II 1.1*). Schon Heidegger ging es darum, einen klassischen Text so zu lesen und zu interpretieren, „bis es keine tausendjährige Lehre mehr gab, sondern nur eine höchst gegenwärtige Problematik“ (MHaJ 184). Seine damit verbundene Denkweise inspirierte Arendt bis an ihr Lebensende:

„Das Denken ist wieder lebendig geworden, die totgeglaubten Bildungsschätze der Vergangenheit werden zum Sprechen gebracht, wobei sich herausstellt, daß sie ganz andere Dinge hervorbringen, als man mißtrauisch vermutet hat.“ (MHaJ 184)

Die *Perlen und Korallen* der Vergangenheit zu bergen und sogar zum Sprechen zu bringen – dieses Kunststück gelingt Arendt in ihrem Werk immer wieder. Ein besonders schönes Beispiel findet sich im fünften Kapitel von *Über die Revolution* (ÜR 270-277), wo sie sich mit der römischen und der amerikanischen Gründungserfahrung auseinandersetzt. Diese Erfahrungen verbinden sich mit dem Konzept des Neuanfangs bzw. der Natalität und stellen so ein leuchtendes Beispiel für politische Neuaufbrüche auch in unserer Zeit dar.

Dass die Arbeit von philosophischen Historiker_innen zwar mit großartigen Ein- und Ausichten belohnt wird, aber auch nichts für zart besaitete Gemüter ist, stellt Benjamin heraus:

„So hat auch der Historiker heute nur ein schmales, aber tragfähiges Gerüst – ein philosophisches – zu errichten, um die aktuellsten Aspekte der Vergangenheit in sein Netz zu ziehen. Wie aber die großartigen Ansichten, die die neuen Eisenkonstruktionen von den Städten gewährten [...] auf lange hinaus sich ausschließlich den Arbeitern und Ingenieuren erschlossen, so muß auch der Philosoph, der hier die ersten Aspekte gewinnen will, ein selbständiger, schwindelfreier, wenn es sein muß einsamer Arbeiter sein.“ (PW-N 572)

Dennoch ist es entscheidend, die Erfahrungen der Vergangenheit nicht dem Schweigen anheimfallen zu lassen: Erinnern ist wichtig – sowohl an das, was schmerzt und was man am liebsten vergessen würde als auch an das, was als herausragendes Beispiel erinnert werden soll. Um der Pluralität der Perspektiven über die Sichtweisen von Opfern und Tätern hinaus gerecht zu werden, soll auch erinnert werden, was den gängigen Vorstellungen entgegentläuft. So wird die Realität in ihrer ganzen Bandbreite erfasst, ohne eine einheitliche Geschichte zu schreiben.

Erzählen und politische Philosophie

Es war mein Anliegen zu zeigen, dass es zweifellos richtig ist, aber für sich genommen zu kurz greift, Arendt nur als faszinierende Geschichtenerzählerin darzustellen. Vielmehr machen Geschichten einen wesentlichen Bestandteil der theoretischen Fundierung von Arendts politischer Philosophie aus. Erzählungen schaffen eine *Welt* – sowohl zwischen Erzähler_innen und Zuhörer_innen als auch zwischen sich selbst: Das *Netz der Geschichten* bietet einen höchst fruchtbaren Nährboden für das politische Handeln. Immer wieder schalten sich Erzähler_innen in dieses Netz ein, legen ihren Standpunkt dar und werben um Unterstützung für ein weiteres Handeln. Dadurch wird Erzählen der *Pluralität* der Perspektiven gerecht, die das Handeln im öffentlichen Raum auszeichnet. Auch die *Natalität*, der Neuanfang ist so darstellbar: Mit dem Neuankömmling kommt sowohl eine neue Geschichte in die Welt, die später erzählbar ist (vgl. VA 216) als auch ein neuer potentieller Erzähler oder eine neue potentielle Erzählerin. Zudem unterstützen Geschichten das politisch höchst relevante *Urteilen* und können auch das *Denken* inspirieren.

Erzählen bei Arendt soll in erster Linie dem Verstehen dienen. Damit will sie folgendes ausdrücken:

„Verstehen heißt nicht, das Empörende zu leugnen, das Noch-nie-Dagewesene aus dem Dagewesenen ableiten oder Erscheinungen durch Analogien und Verallgemeinerungen so erklären, daß der Aufprall der Wirklichkeit und der Schock der Erfahrung nicht mehr fühlbar sind. Verstehen heißt vielmehr, die Last, die unser Jahrhundert uns auferlegt hat, untersuchen und bewußt tragen – und zwar in einer Weise, die weder deren Existenz leugnet noch sich unter deren Gewicht duckt. Kurz gesagt: Verstehen heißt unvoreingenommen und aufmerksam der Wirklichkeit, wie immer sie ausschauen mag, ins Gesicht sehen und ihr widerstehen“ (Arendt, zit. in Ludz 2007: 13).

Erzählen soll ein Mindestmaß an Orientierung schaffen in einer Welt, in der alle Grundlagen kontingent erscheinen. Damit kann nach dem Traditionsbruch keine traditionelle konservative Sinnstiftung gemeint sein. Vielmehr soll dem Schrecken der totalen Herrschaft ungeschönt ins Auge geblickt werden. Im Zweifelsfall sind hier nur die drastischsten Bildlichkeiten angemessen, um Erfahrungen adäquat zu transportieren. Allerdings bleibt Arendt hier

nicht stehen. Bei ihr blickt der *Engel der Geschichte* nicht nur zurück, sondern auch nach vorne. Um den Neuanfang nach dem Traditionsbruch zu orientieren, sollen *good practice*-Beispiele aus allen Epochen angeboten werden. Diese sind allerdings mit keinem umfassenden, für alle verbindlichen Wahrheitsanspruch ausgestattet. Erzähler_innen machen deutlich, warum sie von ihrer Position überzeugt sind und möchten auch Mitstreiter_innen dafür gewinnen. Sie müssen dabei aber grundsätzlich tolerant sein für andere Sichtweisen, solange sich diese an der Tatsachenwahrheit orientieren. Sie transportieren ein alltägliches und basisdemokratisches, evtl. sogar radikaldemokratisches Verständnis des Politischen. Sicher können auch die außerordentlichen Geschichten der großen Heroen zum eigenen Handeln inspirieren. Sinnvollere Anknüpfungspunkte für ein politisches Handeln, an dem sich jede und jeder beteiligen soll, bieten jedoch andere Identifikationsfiguren.

Erzählen kommt hier dem Alltagsverständnis des Begriffes sehr nahe. Erzähler_innen im öffentlichen Raum benötigen keine ausgefeilte Erzähltheorie oder -komposition. Entscheidend ist stattdessen, dass sie bei ihren Mitmenschen einen Nerv treffen. Damit einhergehend seien einige konkrete Implikationen angeführt, die sich aus meinen Ausführungen zu Arendts narrativ verfasster politischer Philosophie ergeben.

1. Für das Funktionieren des öffentlichen Raumes ist es von entscheidender Bedeutung, dass er von möglichst vielen Agierenden bevölkert ist. Wo sich diese in das Politische einschalten, ist weniger relevant. Es muss nicht innerhalb der Strukturen der klassischen Parteipolitik sein – wobei hier sicherlich auch ein Mangel an genuinen Geschichtenerzähler_innen zu verzeichnen ist. Damit meine ich selbstredend nicht Verbreiter_innen von *fake news*, sondern Personen, die klar Position beziehen und eine echte Botschaft transportieren, die in Arendts Sinn *sagen was ist* (GPN 82). Politisches Handeln im Sinne Arendts kann sich in Interessensverbänden, Universitätsseminaren, Diskussionszirkeln, aber auch an Stammtischen (jenseits der sprichwörtlichen Plattitüden) oder über Online-Plattformen abspielen.
2. Das Politische braucht eine stete Offenheit für Neuanfänge und neue Perspektiven. Auch wenn die Realpolitik nicht völlig auf ein Mindestmaß an Kontinuität verzichten kann: Keine Politik, die sich selbst auf einen einzigen Blickwinkel verengt und nur an der Aufrechterhaltung des *status quo* orientiert ist, wird auf Dauer sinnvoll oder erfolgreich sein.
3. Die Erzählungen, die den politischen Raum bevölkern, erfordern immer ein spezielles historisches Bewusstsein, d.h. die Offenheit und das Gespür für die vielfach zitierten *Perlen und Korallen*. Auch nach dem Traditionsbruch ist das politische Handeln trotz seiner Zukunftsorientierung durch Geschichte und Geschichten informiert. Erzähler_innen unterstützen dies durch ihren Blick zurück nach vorn.
4. Die Kontingenz, die die posttraditionelle Konstellation charakterisiert, muss ausgehalten werden. Auch wenn man nicht weiß, wohin das Handeln führen wird und obwohl man es alleine nicht in der Hand hat, welche Entwicklung es nehmen wird: Alle Bürger_innen haben die Chance, aber auch die Verantwortung, es mitzubestimmen.

Anhang 1: Beispiele für Saul Friedländers narrative Historiographie (Friedländer 2006)

567: „Während der darauffolgenden Monate und bis zur Besetzung Polens durch die sowjetische Armee rettete und unterstützte *Żegota* Tausende von versteckten Juden vor allem auf der ‚arischen‘ Seite von Warschau. Die politisch-ideologische Zusammensetzung der Führung änderte sich jedoch im Laufe der Zeit. Die katholische Organisation, welche die Gründung des Rates in die Wege geleitet hatte, verließ ihn im Juli 1943. Die antisemitische Ideologie der FOP konnte auf die Dauer die Unterstützung für Juden nicht gutheißen. Der Rückzug dieser konservativen Katholiken aus den Rettungsaktivitäten stand in Übereinstimmung mit den Positionen, die ein großer Teil der polnischen katholischen Kirche vertrat, sowie mit denen der Mehrheit der Bevölkerung und der Untergrundorganisationen.

*

Am 2. März 1943 notierte Goebbels nach einem langen Gespräch mit Göring in seinem Tagebuch: „Göring ist sich vollkommen im klaren darüber, was uns allen drohen würde, wenn wir in diesem Kriege schwach würden. Er macht sich darüber gar keine Illusionen. Vor allem in der Judenfrage sind wir ja so festgelegt, daß es für uns gar kein Entrinnen mehr gibt. Und das ist auch gut so. Eine Bewegung und ein Volk, die die Brücken hinter sich abgebrochen haben, kämpfen erfahrungsgemäß viel vorbehaltloser als die, die noch eine Rückzugsmöglichkeit besitzen.“[°]

568f. „Einen einsamen Sonntagabend benutze ich, um Dir den lange fälligen Brief zu schreiben.“ So begann das Plädoyer, das der tiefreligiöse Protestant Kurt Gerstein, Offizier der Waffen-SS und gequälter Zeuge der Vernichtung, der vergeblich versucht hatte, die Welt zu informieren, am 5. März 1944 an seinen Vater, einen pensionierten Richter und unerschütterlichen Regimeanhänger, richtete. „Ich weiß nicht, was in dir vorgeht, maße mir auch nicht im leisesten ein Recht an, dies wissen zu wollen. Aber wenn jemand ein Leben beruflich dem Recht gedient hat, muß doch in den letzten Jahren einiges in ihm vorgegangen sein. Tief erschreckt hat mich Dein Wort, das Du mir in einem bitteren Augenblick meines Lebens zuriefst oder vielmehr schriebst ...: Harte Zeiten erfordern harte Mittel! – Nein, ein solches Wort reicht nicht aus, um Geschehenes vertretbar zu machen. Ich kann es nicht glauben, daß dies das letzte Wort meines Vaters zu so beispiellosem Geschehen ist, meines alten Vaters, der mit einem solchen Wort und einem solchen Denken nicht von hinnen gehen darf. Mir will scheinen, daß wir alle, die wir noch einige Zeit zu leben haben, noch genügend Veranlassung (haben werden), allein über die praktischen Möglichkeiten und Grenzen, auch über die Folgen der Hemmungslosigkeit nachzudenken. [...] ‘ Der Vater verstand nicht. In einem weiteren, letzten Brief fügte Kurt hinzu: „Wenn Du Dich recht umguckst, wirst Du ... finden, daß dieser Riß durch viele ehemals enge Freundschaften und Familien hindurchgeht.“ Gerstein war in seiner Art als moralisch gepeinigter und ‚verräterischer‘ Angehöriger des Vernichtungssystems eine Ausnahme und ein einsamer Mensch; eine Rolle spielte die religiöse Grundlage, auf der seine Haltung beruhte, aber natürlich auch für andere Deutsche und für Angehörige anderer europäischer Nationen, von denen wir einige erwähnt haben, während uns Tausende unbekannt geblieben sind. Ihre oppositionelle Haltung, welche Form auch immer sie angenommen haben mag, und sei sie auch von begrenzter Wirkung gewesen, sollte in alle Überlegungen zur Rolle des Christentums in den Jahren der Vernichtung einbezogen werden. Ganz allgemein war jedoch ihr Weg nicht derjenige, den die christlichen Kir-

[°] Hier endet das Kapitel; das folgende beginnt ohne Überleitung wie hier wiedergegeben.

chen als zentrale Institutionen in der westlichen Welt einschlugen, und erst recht war er, wie wir vorwiegend in diesem Kapitel sehen werden, nicht derjenige ihrer geistlichen Führer.

Auf dem Kriegsschauplatz waren die letzten Monate des Jahres 1943 und der Beginn des Jahres 1944 beherrscht vom stetigen sowjetischen Vormarsch an allen Abschnitten der Ostfront, während die westlichen Alliierten auf der italienischen Halbinsel nur sehr langsam nach Norden vorankamen und sogar an der deutschen ‚Gustav-Linie‘ steckenblieben. Das entscheidende Ereignis der Großen Allianz fand in diesem Zeitraum beim Treffen Roosevelts, Churchills und Stalins in Teheran vom 28. November bis zum 1. Dezember statt. Trotz britischer Befürchtungen und Bedenken wurde die amerikanische Strategie akzeptiert: Amerikanische und britische Truppen würden irgendwann im Mai 1944 an der Küste der Normandie landen. Gleichzeitig würde die Sowjetunion eine Großoffensive starten und so die Deutschen daran hindern, Truppen in den Westen zu verlegen.“

691: „Am 30. April, kurz nach 15 Uhr, begingen Hitler und Eva Braun Selbstmord. Auf Befehl von Dönitz sendete der deutsche Rundfunk am 1. Mai um 10 Uhr 26 die folgende Verlautbarung: ‚Aus dem Führerhauptquartier wird gemeldet, daß unser Führer Adolf Hitler heute nachmittag in seinem Befehlsstand in der Reichskanzlei, bis zum letzten Atemzug gegen den Bolschewismus kämpfend, für Deutschland gefallen ist.‘ Sieben Tage später kapitulierte Deutschland.

Als Kardinal Bertram – der inzwischen Breslau mit einem ungefährlicheren Aufenthaltsort vertauscht hatte – entweder am 1. oder am 2. Mai die Nachricht vom Tod Hitlers erhielt, forderte er in einer handgeschriebenen Anweisung an alle Pfarrämter der Erzdiözese, ‚ein feierliches Requiem zu halten im Gedenken an den Führer.‘

*

Bevor die Klemperers ihren Treck nach Westen fortsetzten, hielten sie sich, wie schon erwähnt, kurze Zeit in einem Haus von Bekannten in der Nähe von Dresden auf. Am Abend des 21. März drängten sich alle Bewohner während eines Luftalarms im Korridor zusammen. Die Klemperers kamen mit einem Fräulein Dumpier ins Gespräch. ‚Sie ging tastend aus sich heraus‘, schrieb Victor später, ‚sie kam allmählich mit starken Zweifeln an den nationalsozialistischen Lehren heraus [...] Amüsant die letzten Worte des Mädels Sie glaube an das Recht der Völker, die Überheblichkeit und Verrohung in Deutschland sei ihr zuwider – ‚nur die Juden hasse ich, da bin ich doch wohl ein bißchen beeinflusst‘. Ich hätte sie gern gefragt, wie viele Juden sie kenne, unterdrückte es aber und lächelte bloß. [...]‘

Zwei Wochen später erreichten die Klemperers, nunmehr gewöhnliche deutsche Flüchtlinge, Oberbayern. Ihre Identität war unenthuselt geblieben: Sie waren gerettet.“

Siglen – Hannah Arendt

APH	<i>Action and „The Pursuit of Happiness“</i>
AR	<i>A Reply</i>
BB	<i>Bertold Brecht</i>
BWBl	<i>Briefe 1936-1968</i> (mit Heinrich Blücher)
BWBr	<i>Briefwechsel 1946 bis 1951</i> (mit Hermann Broch)
BWH	<i>Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse</i> (mit Martin Heidegger)
BWJ	<i>Briefwechsel 1926-1969</i> (mit Karl Jaspers)
BWM	<i>Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975</i> (mit Mary McCarthy)
BWS	<i>Der Briefwechsel</i> (mit Gershom Scholem)
CPT	<i>Concern with Politics in Contemporary European Philosophical Thought</i>
DP	<i>Das „deutsche Problem“ ist kein deutsches Problem</i>
DT	<i>Denktagebuch</i> (mit Heftnr.; Heftnr. fehlt bei Einträgen aus dem un-numerierten, sog. Kant-Heft)
EJ	<i>Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen.</i>
EMR	<i>Es gibt nur ein einziges Menschenrecht</i>
EU	<i>Essays in Understanding</i>
EUT	<i>Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft</i>
FE	<i>French Existentialism</i>
FG	<i>Das Frauenproblem in der Gegenwart: Eine psychologische Bilanz</i>
FP	<i>Freiheit und Politik</i>
GL	<i>Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten</i>
GPN	<i>Geschichte und Politik in der Neuzeit</i>
ID	<i>Isak Dinesen</i>
IG	<i>In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II</i>
ITC	<i>The Ivory Tower of Common Sense</i>
IWV	<i>Ich will verstehen</i>
KE	<i>Die Krise in der Erziehung</i>
KJB	<i>Karl Jaspers: Bürger der Welt</i>
KJC	<i>Karl Jaspers: Citizen of the World?</i>
LG I	<i>Vom Leben des Geistes. Das Denken</i>
LG II	<i>Vom Leben des Geistes. Das Wollen</i>
LM I	<i>The Life of the Mind. Thinking</i>
LM II	<i>The Life of the Mind. Willing</i>
LP	<i>Die Lüge in der Politik</i>
LR	<i>Little Rock</i>
LKJ	<i>Laudatio auf Karl Jaspers</i>
LVZ	<i>Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft</i>
MG	<i>Macht und Gewalt</i>
MHaJ	<i>Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt</i>
NG	<i>Natur und Geschichte</i>
NN	<i>Die Nachwirkungen des Naziregimes: Bericht aus Deutschland</i>
OHA	<i>On Hannah Arendt</i>

ONT	<i>On the Nature of Totalitarianism</i>
OS	<i>Organisierte Schuld</i>
PS	<i>Philosophie und Soziologie: Anlässlich Karl Mannheim, Ideologie und Utopie</i>
RL	<i>Rosa Luxemburg</i>
RV	<i>Rabel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik</i>
SFI	<i>The Seeds of a Fascist International</i>
SPR	<i>Die Sonning-Preis-Rede. Kopenhagen 1975</i>
SPS	<i>Sonning Price Speech (= „Prologue“, in: Responsibility and Judgment)</i>
STSC	<i>Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps</i>
TN	<i>Tradition und die Neuzeit</i>
U	<i>Das Urteilen</i>
UP	<i>Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)</i>
UR	<i>Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus</i>
ÜR	<i>Über die Revolution</i>
ÜT	<i>Über den Totalitarismus</i>
VMZ	<i>Vorwort (zu Menschen in finsternen Zeiten)</i>
VP	<i>Verstehen und Politik</i>
VT	<i>Die verborgene Tradition</i>
WA	<i>Was ist Autorität?</i>
WB	<i>Walter Benjamin</i>
WEP	<i>What is Existenz Philosophy?</i>
WiEP	<i>Was ist Existenzphilosophie?</i>
WP	<i>Was ist Politik?</i>
WuP	<i>Wahrheit und Politik</i>
ZKJ	<i>Zueignung an Karl Jaspers</i>
ZU	<i>Ziviler Ungehorsam</i>
ZVZ	<i>Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I</i>

Siglen – Sonstige

Walter Benjamin

BC	<i>Berliner Chronik</i> (in: GS VI)
EBS	<i>Einbahnstraße</i> (in: GS IV, 1)
PW-N	<i>Das Passagen-Werk. Konvolut N</i> (in: GS V, 1)
ÜBG	<i>Über den Begriff der Geschichte</i> (in: GS I, 2)
ÜBG-NV	<i>Über den Begriff der Geschichte – Notizen und Vorarbeiten</i> (in: GS I, 3)

Heinrich Blücher

CC	<i>Eine Vorlesung aus dem Common Course</i>
----	---------------------------------------------

Martin Heidegger

BH	<i>Brief über den Humanismus</i> (in: GA Bd.9: Wegmarken)
BWHJ	<i>Briefwechsel 1920-1963</i> (mit Karl Jaspers)
Rek	<i>Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken</i>
GP	<i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i> (= GA Bd. 24)
RAZ	<i>Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976</i> (= GA Bd. 16)
SA	<i>Der Spruch des Anaximander</i> (in: GA Bd. 5: Holzwege)
SH I	<i>Überlegungen II-VI („Schwarze Hefte“ 1931-1938)</i>
SH II	<i>Überlegungen VII - XI („Schwarze Hefte“ 1938/39)</i>
SH III	<i>Überlegungen XII - XV („Schwarze Hefte“ 1939-1941)</i>
SZ	<i>Sein und Zeit</i> (= GA Bd. 2)
WW	<i>Vom Wesen der Wahrheit</i> (in GA Bd. 9: Wegmarken)

Karl Jaspers

Ant	<i>Antwort. Zur Kritik meiner Schrift „Wohin treibt die Bundesrepublik?“</i>
AWK	<i>Aus welchen Kräften leben Sie?</i>
BRD	<i>Wohin treibt die Bundesrepublik?</i>
BWHJ	<i>Briefwechsel 1920-1963</i> (mit Martin Heidegger)
EdU	<i>Erneuerung der Universität in Erneuerung der Universität. Reden und Schriften</i> 1945/46
FA	<i>Freiheit und Autorität</i>
FW	<i>Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik</i>
GEUT	<i>Geleitwort</i>
GSZ	<i>Die geistige Situation der Zeit</i>
KE	<i>Das Kollektiv und der Einzelne</i>
LGU	<i>Vom lebendigen Geist der Universität</i>
NH	<i>Notizen zu Martin Heidegger</i>
P I	<i>Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung</i>
P II	<i>Philosophie. II. Existenzerhellung</i>
PA	<i>Philosophische Autobiographie</i>
Pr	<i>Provokationen. Gespräche und Interviews</i>

PSPH	<i>Politische Schriftsteller und politisches Handeln</i>
SF	<i>Die Schuldfrage</i>
UD	<i>Vom unabhängigen Denken</i>
UZG	<i>Ursprung und Ziel der Geschichte</i>
VU	<i>Volk und Universität</i>
WFF	<i>Wahrheit, Freiheit und Friede.</i>

Immanuel Kant

EF	<i>Zum Ewigen Frieden</i> (in: AA 8)
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (= AA 3)
Logik	<i>Logik</i> (in: AA 9)

Friedrich Nietzsche

HW	<i>Nachgelassene Schriften. 5. Homer's Wettkampf</i> (in: KSA 1)
HL	<i>Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben</i> (in: KSA 1)
MR	<i>Morgenröthe</i> (in: KSA 3)

Jean-Jacques Rousseau

Contrat social	<i>Du Contrat Social</i> (= Œuvres Complètes. Bd. 3)
----------------	------------------------------------------------------

Literaturverzeichnis

1. Werke von Hannah Arendt

a) Monographien

ARENDT, HANNAH: *Sechs Essays*. Heidelberg 1948.

--: *The Life of the Mind. One / Thinking. Two / Willing*. San Diego/ New York/ London 1978.

--: *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Hg. von Ronald Beiner. München/ Zürich 1985.

--: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Hg. von Jerome Kohn. New York 1994.

--: *Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*. Hg. vom Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung. Dresden 1998.

--: *Denktagebuch. 1950 bis 1973*. Hg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. 2 Bde. München/ Zürich 2002.

--: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2003.

--: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Hg. von Mary McCarthy. München/ Zürich 2006.

--: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2007.

--: *Rabel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. München/ Zürich 2008.

--: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München/ Zürich 2009.

--: *Macht und Gewalt*. München/ Zürich 2009.

--: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München/ Zürich 2010.

--: *Über die Revolution*. München/ Zürich 2011.

--: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012.

--: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012.

b) Artikel in Festschriften, Sammelbänden und Zeitschriften

ARENDT, HANNAH: „Philosophie und Soziologie: Anlässlich Karl Mannheim, Ideologie und Utopie“. In: *Die Gesellschaft* 7, 1 (1930), S. 163-176.

--: „Das Frauenproblem in der Gegenwart: Eine psychologische Bilanz“. In: *Die Gesellschaft* 10, 2 (1933), S. 177-179.

--: „What is Existenz Philosophy?“. In: *Partisan Review* 13,1 (1946), S. 34-56.

--: „Was ist Existenzphilosophie?“. In dies.: *Sechs Essays*. Heidelberg 1948, S. 48-80.

--: „Zueignung an Karl Jaspers“. In: dies.: *Sechs Essays*. Heidelberg 1948, S. 5-10.

--: „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“. In: *Die Wandlung* 4 (1949), S. 754-770.

--: „A Reply“. In: *Review of Politics* 15,1 (1953), S. 76-84.

--: „Action and The Pursuit of Happiness“. In: Alois Dempf (Hg.): *Politische Ordnung und menschliche Existenz*. München 1962, S. 1-16.

- : „Karl Jaspers: Citizen of the World?“ In: dies.: *Men in Dark Times*. New York 1968, S. 81-94.
- : „Die verborgene Tradition“. In: dies.: *Die verborgene Tradition. Acht Essays*. Frankfurt am Main 1976, S. 46-73.
- : „On Hannah Arendt“. In: Melvyn A. Hill (Hg.): *The Recovery of the Public World*. New York 1979, S. 301-339.
- : „Concern with Politics in Contemporary European Philosophical Thought“. In: dies.: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Hg. von Jerome Kohn. New York 1994, S. 428-447.
- : „French Existentialism“. In: dies.: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Hg. von Jerome Kohn. New York 1994, S. 188-193.
- : „Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps“. In: dies.: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Hg. von Jerome Kohn. New York 1994, S. 232-247.
- : „The Ivory Tower of Common Sense“. In: dies.: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Hg. von Jerome Kohn. New York 1994, S. 194-196.
- : „The Seeds of a Fascist International“. In: dies.: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Hg. von Jerome Kohn. New York 1994, S. 140-150.
- : „Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)“. In: dies.: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Hg. von Jerome Kohn. New York 1994, S. 307-327.
- : „Prologue“. In: dies.: *Responsibility and Judgment*. Hg. von Jerome Kohn. New York 2003, S. 3-14.
- : „Die Sonning-Preis-Rede. Kopenhagen 1975“. In: *text + kritik* 166/167 (2005), S. 3-12.
- : „Bertold Brecht“. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 259-310.
- : „Das ‚deutsche Problem‘ ist kein deutsches Problem“. In: dies.: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 9-25.
- : „Die Krise in der Erziehung“. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 255-276.
- : „Die Lüge in der Politik“. In: dies.: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 322-353.
- : „Die Nachwirkungen des Naziregimes: Bericht aus Deutschland“. In: dies.: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 38-63.
- : „Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus“. In: dies.: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 73-126.
- : „Freiheit und Politik“. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 201-226.
- : „Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten“. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 11-45.
- : „Geschichte und Politik in der Neuzeit“. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 80-109.
- : „Isak Dinesen“. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 117-135.
- : „Karl Jaspers: Bürger der Welt“. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 101-116.
- : „Laudatio auf Karl Jaspers“. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 90-100.

- : „Little Rock“. In: dies.: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 258-279.
- : „Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt“. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 181-194.
- : „Natur und Geschichte“. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 54-79..
- : „Organisierte Schuld“. In: dies.: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 26-37.
- : „Rosa Luxemburg“. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 46-74.
- : „Tradition und die Neuzeit“. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 23-53.
- : „Verstehen und Politik“. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 110-127.
- : „Vorwort“. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 7-10.
- : „Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft“. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 7-19.
- : „Wahrheit und Politik“. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 327-370.
- : „Walter Benjamin“. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 195-258.
- : „Was ist Autorität?“. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 159-200.
- : „Ziviler Ungehorsam“. In: dies.: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2012, S. 283-321.

c) Briefwechsel

- ARENDT, HANNAH/ BLÜCHER, HEINRICH: *Briefe 1936-1968*. Hg. von Lotte Köhler. München/ Zürich 1999.
- ARENDT, HANNAH/ BROCH, HERMANN: *Briefwechsel 1946 bis 1951*. Hg. von Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main 1996.
- ARENDT, HANNAH/ HEIDEGGER, MARTIN: *Briefe 1925 bis 1975*. Hg. von Ursula Ludz. Frankfurt am Main ³2002.
- ARENDT, HANNAH/ JASPERS, KARL: *Briefwechsel 1926-1969*. Hg. von Lotte Köhler und Hans Saner. München/ Zürich 1985.
- ARENDT, HANNAH/ MCCARTHY, MARY: *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975*. Hg. von Carol Brightman. München/ Zürich 1995.
- ARENDT, HANNAH/ SCHOLEM, GERSHOM: *Der Briefwechsel*. Hg. von Marie Luise Knott unter Mitarbeit von David Heredia. Berlin 2010.

d) unveröffentlichte Schriften

- ARENDT, HANNAH: *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding* (Library of Congress, Washington D.C.)

2. Weitere Primärliteratur

BENJAMIN, WALTER: „Einbahnstraße“. In: ders.: *Gesammelte Schriften* IV, 1. Hg. von Tillmann Rexroth. Frankfurt am Main 1972, S. 83-148.

--: „Über den Begriff der Geschichte“. In: ders.: *Gesammelte Schriften* I, 2. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main ²1978, S. 691-704.

--: „Über den Begriff der Geschichte – Notizen und Vorarbeiten“. In: ders.: *Gesammelte Schriften* I, 3. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main ²1978, S. 1223-1266.

--: „Das Passagen-Werk. Konvolut N.“. In: ders.: *Gesammelte Schriften* V, 1. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1982, S. 570-611.

--: „Berliner Chronik“. In: ders.: *Gesammelte Schriften* VI. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1985, S. 465-519.

BLÜCHER, HEINRICH: „Eine Vorlesung aus dem Common Course“. In: Hannah Arendt/ Heinrich Blücher: *Briefe 1936-1968*. Hg. von Lotte Köhler. München/ Zürich 1999, S. 567-580.

HEIDEGGER, MARTIN: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Bd. 24. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1975.

--: „Brief über den Humanismus“. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1976, S. 313-364.

--: „Vom Wesen der Wahrheit“. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1976, S. 177-202.

--: *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe Bd. 2. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1977.

--: *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*. Hg. von Hermann Heidegger. Frankfurt am Main 1983.

--: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*. Gesamtausgabe Bd. 16. Hg. von Hermann Heidegger. Frankfurt am Main 2000.

--: *Überlegungen II-VI („Schwarze Hefte“ 1931-1938)*. Gesamtausgabe Bd. 94. Hg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main 2014.

--: *Überlegungen VII -XI („Schwarze Hefte“ 1938/39)*. Gesamtausgabe Bd. 95. Hg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main 2014.

--: *Überlegungen XII -XV („Schwarze Hefte“ 1939-1941)*. Gesamtausgabe Bd. 96. Hg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main 2014.

HEIDEGGER, MARTIN/ JASPERS, KARL: *Briefwechsel 1920-1963*. Hg. von Walter Biemel und Hans Saner. Frankfurt am Main/ München/ Zürich 1990.

JASPERS, KARL: *Die Schuldfrage*. Heidelberg 1946.

--: *Vom lebendigen Geist der Universität*. Heidelberg 1946.

--: *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin ⁵1949.

--: *Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung*. Berlin/ Göttingen/ Heidelberg 1956.

--: *Philosophie. II. Existenzzerhellung*. Berlin/ Göttingen/ Heidelberg 1956.

--: *Ursprung und Ziel der Geschichte*. München 1956.

--: „Das Kollektiv und der Einzelne“. In: ders.: *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*. München 1958, S. 65-75.

- : „Wahrheit; Freiheit und Friede“. In: Karl Jaspers/Hannah Arendt: *Reden zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1958*. München 1958, S. 7-26.
- : *Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik*. München 1960.
- : *Wobin treibt die Bundesrepublik?* München 1966.
- : *Antwort. Zur Kritik meiner Schrift ‚Wobin treibt die Bundesrepublik?‘*. München 1967.
- : *Provokationen. Gespräche und Interviews*. Hg. von Hans Saner. München 1969.
- : *Philosophische Autobiographie*. München 1977 (Erw. Neuausgabe).
- : *Notizen zu Martin Heidegger*. Hg. von Hans Saner. München/ Zürich 1978.
- : „Aus welchen Kräften leben Sie?“. In: ders.: *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*. München/ Zürich 1983, S. 201-213.
- : „Freiheit und Autorität“. In: ders.: *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*. München/ Zürich 1983, S. 26-45.
- : „Politische Schriftsteller und politisches Handeln“. In: ders.: *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*. München/ Zürich 1983, S. 194-200.
- : „Erneuerung der Universität“. In: ders.: *Erneuerung der Universität. Reden und Schriften 1945/46*. Hg. von Renato de Rosa. Heidelberg 1986, S. 93-105.
- : „Volk und Universität“. In: ders.: *Erneuerung der Universität. Reden und Schriften 1945/46*. Hg. von Renato de Rosa. Heidelberg 1986, S. 275-288.
- : „Vom unabhängigen Denken“. Hg. von Hans Saner („Fragmente aus Karl Jaspers’ Vom unabhängigen Denken: Hannah Arendt und ihre Kritiker“). In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 50 (2006), S. 27-43).
- : „Geleitwort“. In: Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München/ Zürich ¹³2009, S. 11-14.
- KANT, IMMANUEL: „Kritik der reinen Vernunft“. In: *Gesammelte Schriften* Bd. 3. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1911.
- : „Zum Ewigen Frieden“. In: *Gesammelte Schriften* Bd. 8. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin/ Leipzig 1923, S. 343-386.
- : „Logik“. In: *Gesammelte Schriften* Bd. 9. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin/ Leipzig 1923, S. 1-150.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: „Morgenröthe“. In: *Sämtliche Werke*. KSA 3. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980, S. 9-331.
- : „Nachgelassene Schriften. 5. Homer’s Wettkampf“. In: *Sämtliche Werke*. KSA 1. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1988, S. 783-792.
- : „Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“. In: *Sämtliche Werke*. KSA 1. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1988, S. 243-334.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: *Œuvres Complètes*. Bd. 3. *Du Contrat Social*. Hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond. Paris 1964.

3. Sekundärliteratur

- ABEL, LIONEL: „The Aesthetics of Evil. Hannah Arendt on Eichmann and the Jews“. In: *Partisan Review* 30 (1963), S. 211-230.
- ABENSOUR, MIGUEL: „Hannah Arendt contre la philosophie politique?“. In: Etienne Tassin (Hg.): *Hannah Arendt. L'humaine condition politique*. Paris 2001, S. 11-46.
- ACKERMAN, JOHN WOLFE/ HONIG, BONNIE: „Agonalität“. In: In: Wolfgang Heuer/ Bernd Heiter/ Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/ Weimar 2011, S. 341-347.
- ADORNO, THEODOR W: „Negative Dialektik“. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1973, S. 7-409.
- : „Engagement“. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1974, S. 409-430.
- : „Kulturkritik und Gesellschaft“. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1977, S. 11-30.
- AGAMBEN, GIORGIO: „Melancholy Angel“. In: ders.: *The Man Without Content*. Stanford 1999, S. 104-118.
- : *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt am Main 2002.
- : *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt am Main 2003.
- AHRENS, STEFAN: *Die Gründung der Freiheit. Hannah Arendts politisches Denken über die Legitimität demokratischer Ordnungen*. Frankfurt am Main u.a. 2005.
- ALTHAUS, CLAUDIA: *Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*. Göttingen 2000.
- ALTWEGG, JÜRG (Hg.): *Die Heidegger-Kontroverse*. Frankfurt am Main 1988.
- ANDERSON, BENEDICT: *Imagined Communities*. Erweiterte Ausgabe. London/ New York 1991.
- ARISTOTELES: *Poetik*. Übers. und hrsg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart 2008.
- ASSHEUER, THOMAS: „Heideggers Schwarze Hefte. Das vergiftete Erbe“. In: *Die Zeit* vom 13. März 2014.
- [online abgerufen: <https://www.zeit.de/2014/12/heidegger-schwarze-hefte-veroeffentlicht/komplettansicht>; letzter Zugriff am 19.11.2018].
- ASSMANN, ALEIDA: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München 1999.
- : *Der lange Schatten der Vergangenheit*. Bonn 2007.
- : „Die Last der Vergangenheit“. In: *Zeithistorische Forschungen/ Studies in Contemporary History* 4 (2007a), S. 375-385.
- / ASSMANN, JAN: „Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns“. In: Jan Assmann/ Dietrich Harth (Hg.): *Kultur und Konflikt*. Frankfurt am Main 1990, S. 11-48.
- ASSMANN, JAN: „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“. In: Jan Assmann/ Tonio Hölscher (Hg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main 1988, S. 9-19.
- : „Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs“. In: Herrmann Krapoth/ Denis Laborde (Hg.): *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs*. Wiesbaden 2005, S. 65-81.
- AUER, DIRK/ RENSMANN, LARS/ SCHULZE WESSEL, JULIA (Hg.): *Arendt und Adorno*. Frankfurt am Main 2003.

- BAER, ULRICH/ ESHEL, AMIR: „Einleitung“. In: dies. (Hg.): *Hannah Arendt zwischen den Disziplinen*. Göttingen 2014, S. 7-28.
- BAJOHR, HANNES: *Dimensionen der Öffentlichkeit. Politik und Erkenntnis bei Hannah Arendt*. Berlin 2011.
- : „Am Leben zu sein heißt Furcht zu haben.“ Judith Shklars negative Anthropologie des Liberalismus“. In: Judith N. Shklar: *Liberalismus der Furcht*. Berlin 2013, S. 131-167.
- : „Nachwort. Judith N. Shklar (1928-1992). Eine werkbiographische Skizze“. In: Judith N. Shklar: *Ganz normale Laster*. Berlin 2014, S. 277-319.
- BALIBAR, ETIENNE: „(De)Constructing the Human as Human Institution. A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy“. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität*. Berlin 2007, S. 261-268.
- BALKE, FRIEDRICH: „Zaun des Gesetzes‘ und ‚eisernes Band‘: Zur politischen Topologie bei Hannah Arendt“. In: Ludger Schwarte (Hg.): *Auszug aus dem Lager. Die Überwindung des modernen Raumparadigmas*. Bielefeld 2007, S. 133-143.
- BARASH, JEFFREY ANDREW: „Die Auslegung der ‚Öffentlichen Welt‘ als politisches Problem“. *Zu Hannah Arendts Heidegger-Deutung*. In: Dietrich Papenfuß/ Otto Pöggeler (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*. Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt am Main 1990, S.112-127.
- BARLEY, DELBERT: *Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk*. Freiburg/ München 1990.
- BARNOUW, DAGMAR: *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*. Baltimore/ London 1990.
- : „Autorität und Freiheit. Hannah Arendt und die politische Modernität Amerikas“. In: Winfried Thaa/ Lothar Probst (Hg.): *Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts*. Berlin/ Wien 2003, S. 47-68.
- BEINER, RONALD: „Hannah Arendt über das Urteilen“. In: Hannah Arendt: *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Hg. von Ronald Beiner. München 1985, S. 115-216.
- : „Prologue: The Theorist as Storyteller“. In: ders.: *What's the Matter with Liberalism?* Berkeley/ Los Angeles/ Oxford 1992, S. 1-14.
- BELARDINELLI, SERGIO: „Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von ‚Welt‘ und ‚Praxis‘“. In: Dietrich Papenfuß/ Otto Pöggeler (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*. Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt am Main 1990, S. 128-141.
- BENHABIB, SEYLA: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks/ London 1996.
- : *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*. Frankfurt am Main 2006a.
- : „Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative“. In: Garrath Williams (Hg.): *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume I: Arendt and Political Events*. London/ New York 2006b, S. 326-347.
- : *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*. Frankfurt am Main/ New York 2008.
- : *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten. Bürger*. Bonn 2009.
- BERGEM, WOLFGANG: „Narrative Formen in Geschichtspolitik und Erinnerungskultur“. In: Wilhelm Hofmann/ Katja Teich/ Judith Renner (Hg.): *Narrative Formen der Politik*. Wiesbaden 2014, S. 31-48.
- BERTHEAU, ANNE: *„Das Mädchen aus der Fremde“: Hannah Arendt und die Dichtung. Rezeption – Reflexion – Produktion*. Bielefeld 2016.
- BETZ HULL, MARGARET: *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. London/ New York 2002.

- BETTS, PAUL/ WIESE, CHRISTIAN: „Introduction“. In: Christian Wiese und Paul Betts (Hg.): *Years of Persecution, Years of Extermination. Saul Friedländer and the Future of Holocaust Studies*. London/ New York 2010, S. 1-20.
- BILSKY, LEORA: „Between Justice and Politics. The Competition of Storytellers in the Eichmann Trial“. In: Steven E. Aschheim (Hg.): *Hannah Arendt in Jerusalem*. Berkeley/ Los Angeles/ London 2001, S. 232-252.
- BIRMINGHAM, PEG: „Menschenrechte“. In: Wolfgang Heuer/ Bernd Heiter/ Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/ Weimar 2011, S. 374-377.
- BLÄTTLER, SIDONIA/ MARTI, IRENE M.: „Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom“. In: *Hypatia* 20 (2005), S. 88-101.
- BLUHM, HARALD: „Von Weimarer Existentialphilosophie zum politischen Denken. Hannah Arendts Krisenkonzept und ihre Auffassung politischer Erfahrung“. In: Winfried Thaa/ Lothar Probst (Hg.): *Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts*. Berlin/ Wien 2003, S. 69-92.
- BLOCH, MARC: „Kollektives Gedächtnis, Tradition und Brauchtum“. In: ders.: *Aus der Werkstatt des Historikers. Zur Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft*. Hg. und mit einem Nachwort von Peter Schöttler. Paris/ Frankfurt am Main 2000, S. 241-251.
- BOYM, SVETLANA: *Another Freedom. The Alternative History of an Idea*. Chicago 2010.
- BRADSHAW, LEAH: *Acting and Thinking. The Political Thought of Hannah Arendt*. Toronto/ Buffalo/ London 1989.
- BOTTICI, CHIARA: „From Imagination to the Imaginary and Beyond. Towards a Theory of Imaginal Politics“. In: dies./ Benoît Challand (Hg.): *The Politics of Imagination*. Abington/ New York 2011, S. 16-37.
- / CHALLAND, BENOÎT: „Introduction“. In: dies. (Hg.): *The Politics of Imagination*. Abington/ New York 2011, S. 1-15.
- BOZZARO, CLAUDIA: *Hannah Arendt und die Banalität des Bösen*. Freiburg 2007.
- BREIER, KARL-HEINZ: *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg 2001.
- BRIGHTMAN, CAROL: *Writing Dangerously. Mary McCarthy and her World*. New York 1992.
- : „Einleitung: Eine Romanze in Briefen“. In: Hannah Arendt/ Mary McCarthy: *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975*. Hg. von Carol Brightman. München/ Zürich 1995, S. 7-37.
- BRINKMANN, KLAUS: „Jaspers and Arendt on Communication and Politics“. In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 11 (1998), S.44-57.
- BRUNKHORST, HAUKE: *Hannah Arendt*. München 1999.
- : „Equality and Elitism in Arendt“. In: Dana Villa (Hg.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge 2000, S. 178-198.
- : „Öffentliche Freiheit“. In: Bernd Neumann/ Helgard Mahrtdt/ Martin Frank (Hg.): *„The Angel of History is looking back“. Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt*. Würzburg 2001, S. 31-44.
- BUCKLER, STEVE: „Historical Narrative, Identity and the Holocaust“. In: *History of the Human Sciences* 9, 4 (1996), S. 1-20.
- VON BÜLOW, ULRICH: *Hannah Arendt in Marbach*. Marbach am Neckar 2015.
- BURKE, PETER: „Geschichte als soziales Gedächtnis“. In: Aleida Assmann / Dietrich Harth (Hg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt am Main 1991, S. 289-304.

BUSCHE, JÜRGEN: „Also gut. Heidegger war ein Nazi!“ In: Jürg Altwegg (Hg.): *Die Heidegger-Kontroverse*. Frankfurt am Main 1988, S. 180-187.

CALHOUN, CRAIG/ MCGOWAN, JOHN (Hg.): „Introduction: Hannah Arendt and the Meaning of Politics.“ In: dies. (Hg.): *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis/ London 1997, S. 1-24.

CANOVAN, MARGARET: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge 1992.

--: „Hannah Arendt as a Conservative Thinker“. In: Larry May/ Jerome Kohn (Hg.): *Hannah Arendt. Twenty Years Later*. Cambridge/ London 1997, S. 11-32.

CARR, EDWARD HALLET: *What is History? The George Macaulay Trevelyan Lectures delivered in the University of Cambridge*. London 1961.

CASTORIADIS, CORNELIUS: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt am Main 1984.

CAVARERO, ADRIANA: *In Spite of Plato. A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. Cambridge 1995.

--: *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*. London/ New York 2000.

--: *For More Than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*. Stanford 2005.

CELAN, PAUL: „Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen“. In: ders.: *Gesammelte Werke in fünf Bänden*. Bd. 3. Hg. von Beda Allemann und Stefan Reichert unter Mitwirkung von Rolf Bücher. Frankfurt am Main 1983, S.185f.

COURTINE-DENAMY, SYLVIE: *Hannah Arendt*. Paris 1997.

CZARNIAWSKA, BARBARA: „Social Constructivism in Organization Studies“. In: Steward Clegg/ Robert Westwood (Hg.): *Debating Organizations. Point-Counterpoint in Organization Studies*. Oxford 2003, S. 128-134.

DALKOWSKI, SEBASTIAN: „Interview mit Hannah Arendt: Der unwahrscheinlichste Youtube-Hit“ [online veröffentlicht unter: https://rp-online.de/kultur/haus-und-arendt-der-unwahrscheinlichste-youtube-hit_aid-20671461 am 30.12.2017, letzter Zugriff am 19.11.2018].

DANTO, ARTHUR C.: *Narration and Knowledge*. New York 1985.

DINER, DAN (Hg.): *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*. Frankfurt am Main 1987.

--: „Vorwort des Herausgebers“. In: ders. (Hg.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt am Main 1988, S. 7-13.

DISCH, LISA JANE: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca/ London 1994.

DOLAN, FREDERICK M.: „Arendt on Philosophy and Politics“. In: Dana Villa (Hg.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge 2000, S. 261-276.

DRAENOS, STAN SPYROS: „Thinking without a Ground. Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding.“ In: Garrath Williams (Hg.): *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume I: Arendt and Political Events*. London/ New York 2006, S. 314-325.

DUBIEL, HELMUT: *Ungewißheit und Politik*. Frankfurt am Main 1994.

ELON, AMOS: „Hannah Arendts Exkommunizierung“. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt revisited. „Eichmann in Jerusalem“ und die Folgen*. Frankfurt am Main 2000, S. 17-32.

- ENEGREN, ANDRE: *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris 1984.
- ESTRADA SAAVEDRA, MARCO: „Eine Hermeneutik des Präzedenzlosen. Die Urteilskraft und die historische Imagination“. In: Bernd Neumann/ Helgard Mahrtdt/ Martin Frank (Hg.): *„The Angel of History is looking back“. Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt. Texte des Trondheimer Arendt-Symposiums vom Herbst 2000*. Würzburg 2001, S. 45-74.
- : *Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*. Würzburg 2002.
- ETTINGER, ELZBIETA: *Hannah Arendt, Martin Heidegger. Eine Geschichte*. München 1995.
- EUBEN, PETER: „Hannah Arendt on Politicizing the University and Other Clichés“. In: Mordechai Gordon (Hg.): *Hannah Arendt and Education. Renewing Our Common World*. Boulder/ Oxford 2001, S. 175-199.
- FAHRENWALD, CLAUDIA: *Erzählen im Kontext neuer Lernkulturen. Eine bildungstheoretische Analyse im Spannungsfeld von Wissen, Lernen und Subjekt*. Wiesbaden 2011.
- FARÍAS, VICTOR: *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main 1989.
- FEDIER, FRANÇOIS: „Lettre au Pr. H. Ott“. In: ders.: *Regarder voir*. Paris 1995, S. 244.
[teilweise auch online veröffentlicht unter: <http://paris4philo.over-blog.org/article-11762713.html>, letzter Zugriff am 19.11.2018].
- FEST, JOACHIM: „Das Mädchen aus der Fremde: Hannah Arendt und das Leben auf lauter Zwischenstationen“. In: ders.: *Begegnungen. Über nahe und ferne Freunde*. Reinbek bei Hamburg 2004, S. 176-214.
- FORST, RAINER: „Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs“. In: Andreas Fahrmeir. (Hg.): *Rechtfertigungsnarrative. Zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen*. Frankfurt am Main/ New York 2013, S. 11-28.
- FÖRSTER, JÜRGEN: *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts*. Würzburg 2009.
- FRIEDLÄNDER, SAUL: *Kurt Gerstein oder die Zwiespältigkeit des Guten*. Gütersloh 1968.
- : „Introduction“. In: ders.: *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe*. Bloomington/ Indianapolis 1993, S. vii-xiv.
- : *Die Jahre der Vernichtung. Das Dritte Reich und die Juden*. Zweiter Band. 1939-1945. München 2006.
- : *Den Holocaust beschreiben. Auf dem Weg zu einer integrierten Geschichte*. Göttingen 2007.
- FRY, KARIN: *Arendt. A Guide for the Perplexed*. London 2009.
- FULDA, DANIEL: „Ein unmögliches Buch? Christopher Brownings *Remembering Survival* und die ‚Aporie von Auschwitz‘“. In: Norbert Frei/ Wulf Kantsteiner. (Hg.): *Den Holocaust erzählen. Historiographie zwischen wissenschaftlicher Empirie und narrativer Kreativität*. Göttingen 2013, S.126-150.
- GARRET, JEAN-LUC: „Die Bestimmung eines völlig erneuerten Menschenbildes bei Karl Jaspers und Hannah Arendt“. In: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz et al. (Hg.): *Europäische Menschenbilder*. Dresden 2009, S. 360-371.
- GEBHARDT, MAREIKE: *Politisches Handeln in der postmodernen Konstellation. Kritische Demokratietheorie nach Hannah Arendt und Jürgen Habermas*. Baden-Baden 2014a.
- : „Politische Pluralität und philosophischer Wahrheitsanspruch. Hannah Arendt, Jürgen Habermas und Richard Rorty zwischen Kommunikation und Narrativität“. In: Wilhelm

Hofmann/ Katja Teich/ Judith Renner (Hg.): *Narrative Formen der Politik*. Wiesbaden 2014b, S. 227-244.

--: „Versprechen, Vergessen, Vereinsamen – Hannah Arendt und Friedrich Nietzsche als Denker politischer Zeitlichkeit“. In: Karlfriedrich Herb/ Mareike Gebhardt/ Kathrin Morgenstern (Hg.): *Raum und Zeit. Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt*. Frankfurt am Main/ New York 2014c, S. 196-225.

GEISEN, THOMAS: „Hannah Arendt und die Kritische Theorie Horkheimers und Adornos“. In: Winfried Thaa/ Lothar Probst (Hg.): *Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts*. Berlin/ Wien 2003, S. 93-115.

GENETTE, GÉRARD: *Fiktion und Diktion*. München 1992.

GERBEL, CHRISTIAN ET AL.: „Einleitung: Transformationen gesellschaftlicher Erinnerung. Zur ‚Gedächtnisgeschichte‘ der Zweiten Republik“. In: dies. (Hg.): *Transformationen gesellschaftlicher Erinnerung. Studien zur „Gedächtnisgeschichte“ der Zweiten Republik*. Wien 2005, S. 7-20.

GOLDSTEIN, JÜRGEN: „Moralisches Urteilsvermögen. Hannah Arendts erzählerische Grundlegung einer neuen politischen Moral“. In: ders.: *Perspektiven des politischen Denkens*. Weilerswist 2012, S. 11-57.

GRAFTON, ANTHONY: „Arendt und Eichmann am Eßisch“. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt revisited. „Eichmann in Jerusalem“ und die Folgen*. Frankfurt am Main 2000, S. 57-77.

GRAY, J. GLENN: „The Abyss of Freedom – and Hannah Arendt“. In: Melvyn A. Hill (Hg.): *The Recovery of the Public World*. New York 1979, S. 225-244.

GREVEN, MICHAEL TH.: „Hannah Arendt – Pluralität und die Gründung der Freiheit“. In: Peter Kemper (Hg.): *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Frankfurt am Main 1993, S. 69-96.

--: „Hannah Arendts Handlungsbegriff zwischen Max Webers Idealtypus und Martin Heideggers Existentialontologie“. In: Winfried Thaa/ Lothar Probst (Hg.): *Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts*. Berlin/ Wien 2003, S. 119-139.

GRUNENBERG, ANTONIA: *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*. München 2006.

GUARALDO, OLIVIA: *Storylines. Politics, History and Narrative from an Arendtian Perspective*. Jyväskylä 2001.

HABERMAS, JÜRGEN: „Einleitung“. In: ders. (Hg.): *Stichworte zur ‚Geistigen Situation der Zeit‘*. Bd. 1: *Nation und Republik*. Frankfurt am Main ²1979, S. 7-35.

--: „Hannah Arendts Begriff der Macht“. In: ders.: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main 1981a, S. 228-248.

--: „Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935“. In: ders.: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main 1981b, S. 65-72.

--: „Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik“. In: ders.: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt am Main 1985a, S. 30-56.

--: „Entsorgung der Vergangenheit“. In: ders.: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt am Main 1985b, S. 261-268.

--: „Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat“. In: ders.: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt am Main 1985c, S. 79-99.

--: „Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung“. In: *Die Zeit* vom 11. Juli 1986 [online abgerufen:

<https://www.zeit.de/1986/29/eine-art-schadensabwicklung/komplettansicht>, letzter Zugriff am 19.11.2018].

--: „Heidegger – Werk und Weltanschauung“. In: Victor Farías: *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main 1989, S. 11-37.

--: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main 1995a.

--: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main 1995b.

HAHN, BARBARA „Wie aber schreibt Hannah Arendt?“ In: *text + kritik* 166/167 (2005), S. 102-113.

HALBWACHS, MAURICE: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt am Main 1985a.

--: *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt am Main 1985b.

HARK, SABINE: „Feminismus“. In: Wolfgang Heuer/ Bernd Heiter/ Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/ Weimar 2011, S. 360-364.

HEINEN, SANDRA: „Bestandsaufnahmen der Erzähltheorie“. In: *JLTonline* (18.10. 2007) [URL: <http://www.jltonline.de/index.php/reviews/article/view/22/172>, letzter Zugriff am 19.11.2018].

HELLER, AGNES: „Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings“. In: Steven E. Aschheim (Hg.): *Hannah Arendt in Jerusalem*. Berkeley/ Los Angeles/ London 2001, S. 19-32.

HERB, KARLFRIEDRICH: „Licht und Schatten. Zum Republikideal bei Jean-Jacques Rousseau und Hannah Arendt“. In: Karl Graf Ballestrem/ Volker Gerhardt/ Henning Ottmann/ Martyn P. Thompson: *Politisches Denken. Jahrbuch 2001*. Stuttgart/ Weimar 2001, S. 59-68.

-- / GEBHARDT, MAREIKE/ MORGENSTERN, KATHRIN: „Gegenwärtig sein – Hannah Arendt neu denken“. In: Karlfriedrich Herb/ Mareike Gebhardt/ Kathrin Morgenstern (Hg.): *Raum und Zeit. Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt*. Frankfurt am Main/ New York 2014, S. 9-24.

-- / MORGENSTERN, KATHRIN/ SCHERL, MAGDALENA: „Im Schatten der Öffentlichkeit. Privatheit und Intimität bei Jean-Jacques Rousseau und Hannah Arendt“. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 19 (2011), S. 275-298.

HERZOG, ANNABEL: „Illuminating Inheritance. Benjamin’s Influence on Arendt’s Political Storytelling“. In *Philosophy & Social Criticism* 26 (2000), S. 1-27.

HEUER, WOLFGANG: *Citizzen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*. Berlin 1992.

--: „Der Sokrates an ihrer Seite: Heinrich Blücher, Ehemann“. In: *Du: die Zeitschrift der Kultur*. 60 (2000), S. 8f.

--: *Hannah Arendt*. Reinbek bei Hamburg 72004.

--: „„Ich selber wirken?“ Eine Synopse der deutschen und internationalen, akademischen und nicht-akademischen Wirkungsgeschichte Hannah Arendts“. In: *text + kritik* 166/167 (2005), S. 174-182.

--: „Erzählweisen der Erinnerung. Hannah Arendts ‚Eichmann in Jerusalem‘ und Steven Spielbergs ‚Schindlers Liste‘“. In: *HannahArendt.net. Zeitschrift für politisches Denken* 6 (2011a) [online abgerufen: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/21/17>, letzter Zugriff am 19.11.2018].

--: „Heinrich Blücher“. In: Wolfgang Heuer/ Bernd Heiter/ Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/ Weimar 2011b, S. 260-262.

- / VON DER LÜHE, IRMELA: (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007.
- HEYNEN, RUTH: „Literarische Montage als *Organon der Geschichte*. Walter Benjamins monadologische Geschichtsschreibung und die Schriften Theodor Fontanes zum Preußisch-Französischen Krieg“. In: Vittoria Borsò/ Gerd Krumeich/ Bernd Witte (Hg.): *Medialität und Gedächtnis. Interdisziplinäre Beiträge zur kulturellen Verarbeitung europäischer Krisen*. Stuttgart/ Weimar 2001, S. 155-190.
- HILL, MELVYN A.: „The Fictions of Mankind and the Stories of Men“. In: ders. (Hg.): *The Recovery of the Public World*. New York 1979, S. 275-300.
- HINCHMAN, LEWIS P. / HINCHMAN, SANDRA K.: „In Heidegger's Shadow. Hannah Arendt's Phenomenological Humanism“. In: *The Review of Politics*. 46 (1984), S. 183-211.
- : „Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers“. In: Lewis P. und Sandra K. Hinchman (Hg.): *Hannah Arendt. Critical Essays*. Albany 1994, S. 143-178.
- HOFMANN, WILHELM/ RENNER, JUDITH/ TEICH, KATJA: „Vorbemerkung“. In: dies. (Hg.): *Narrative Formen der Politik*. Wiesbaden 2014, S.1-4.
- HOLLAND-CUNZ, BARBARA: *Gefährdete Freiheit. Über Hannah Arendt und Simone de Beauvoir*. Opladen/ Berlin/ Toronto 2012.
- HONIG, BONNIE: *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca/ London 1993.
- : „Agonaler Feminismus: Hannah Arendt und die Identitätspolitik“. In: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.): *Geschlechterverhältnisse und Politik*. Frankfurt am Main 1994, S. 43-71.
- : „Introduction: The Arendt Question in Feminism“. In: dies. (Hg.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park, Pennsylvania 1995a, S.1-16.
- : „Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity“. In: dies. (Hg.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park, Pennsylvania 1995b, S.135-166.
- HONKASALO, JULIA: „Wie kann politische Freiheit institutionalisiert werden? Arendt, die Räterepublik und die Suche nach dem verlorenen Geist der Revolution“. In: Julia Schulze Wessel/ Christian Volk/ Samuel Salzborn (Hg.): *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*. Wiesbaden 2013, S. 181-205.
- HONNETH, AXEL: „Vorwort“. In: Judith N. Shklar: *Der Liberalismus der Furcht*. Berlin 2013, S. 7-25.
- ISRAEL CENTRAL BUREAU OF STATISTICS: „On the Occasion of International Holocaust Day on January 27: 186,500 Persons Who Were Exposed to the Nazi Regime Lived in Israel at the End of 2016.“ [online veröffentlicht unter: http://www.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa_template_eng.html?hodaa=201801020 am 24.01.2018, letzter Zugriff am 19.11.2018].
- JAEGER, STEPHAN: „Erzählen im historiographischen Diskurs“. In: Christian Klein/ Matías Martínez (Hg.): *Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*. Stuttgart/ Weimar 2009, S. 110-135.
- JAEGGI, RAHEL: *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*. Berlin 1997.
- JAKOB, STEFANIE: „Gemeinsam Handeln statt konsumieren – warum dieses Video von 1964 so beliebt ist“ [online veröffentlicht unter: <https://utopia.de/hannah-arendt-guenter-gaus-interview-youtube-74856/> am 05.01.2018, letzter Zugriff am 19.11.2018].

JAY, MARTIN/ BOTSTEIN, LEON: „Hannah Arendt: Opposing Views“. In: *Partisan Review* 45 (1978), S. 348-380.

KADEREIT, RALF: *Karl Jaspers und die Bundesrepublik Deutschland. Politische Gedanken eines Philosophen*. Paderborn et al. 1999.

KALLSCHEUER, OTTO: „Die Schutzpatronin. Vor 30 Jahren starb Hannah Arendt, mit Leidenschaft politische Philosophin wider Willen“. In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* (2005), Nr. 48, S. 14.

KAMARCK MINNICH, ELIZABETH: „Hannah Arendt: Thinking As We Are“. In: Carol Ascher/ Louise De Salvo/ Sara Ruddick (Hg.): *Between Women. Biographers, Novelists, Critics, Teachers and Artists Write about Their Work on Women*. Boston 1984, S. 170-185.

KANSTEINER, WULF: „Gefühlte Wahrheit und ästhetischer Relativismus. Über die Annäherung von Holocaust-Geschichtsschreibung und Geschichtstheorie“. In: Norbert Frei/ ders. (Hg.): *Den Holocaust erzählen. Historiographie zwischen wissenschaftlicher Empirie und narrativer Kreativität*. Göttingen 2013, S. 12-50.

KATEB, GEORGE: *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa 1984.

KAZIN, ALFRED: „Woman in Dark Times“. In: *The New York Review of Books* 29, 11 (1982), S. 3-6.

KIERKEGAARD, SÖREN: *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est*. In: ders.: *Gesammelte Werke*. 10. Abteilung. Hg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Gütersloh ²1985.

KLEIN, CHRISTIAN/ MARTÍNEZ, MATÍAS: „Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens“. In: dies. (Hg.): *Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*. Stuttgart/ Weimar 2009, S. 1-13.

KNOTT, MARIE LUISE: *Verlernen. Denkwege bei Hannah Arendt*. Berlin 2011.

KOFMAN, SARAH: *Erstickte Worte*. Wien 1988.

KOHLSTRUCK, MICHAEL: „Erinnerungspolitik: Kollektive Identität, Neue Ordnung, Diskurshegemonie“. In: Birgit Schwelling (Hg.): *Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft. Theorien, Methoden, Problemstellungen*. Wiesbaden 2004, S. 173-193.

KOHN, JEROME: „Thinking and Acting“. In: *Social Research* 57, 1 (1990), S. 105-134.

KOLBE, JÜRGEN: „Theodor Mommsen“. In: Armin Herrmann (Hg.): *Deutsche Nobelpreisträger*. München ³1968, S. 27.

KÖNIG, HELMUT: *Politik und Gedächtnis*. Weilerswist 2008.

KONRAD, EVA-MARIA: „Panfiktionalismus“. In: Tobias Klauk/ Tilmann Köppe (Hrsg.): *Fiktionalität: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Berlin/New York 2013, S. 235-254.

KOTTMAN, PAUL A.: „Translator's Introduction“. In: Adriana Cavarero: *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*. London/ New York 2000, S. vii-xxxi.

KRAUS, WOLFGANG: *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne*. Herbolzheim ²2000.

KREISKY, EVA: „Zwischen allen Stühlen. Hannah Arendt aus der Perspektive der Frauen- und Geschlechterforschung“. In: Ursula Kubes-Hofmann (Hg.): *Sagen, was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts*. Wien 1994, S. 111-151.

KULLA, RALF: *Revolutionärer Geist und republikanische Freiheit. Über die verdrängte Nähe von Hannah Arendt zu Rosa Luxemburg*. Hannover 1999.

LANE, ANN: „The Feminism of Hannah Arendt“. In: *Democracy* 3, 3 (1983), S. 107-117.

LE ROY LADURIE, EMMANUEL: *Le territoire de l'historien*, Bd. 1. Paris 1973.

- LEUSCHNER, JOACHIM: *Geschichte in Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart 1980.
- LIST, CHRISTIAN/ VALENTINI, LAURA: *What Normative Facts Should Political Theory Be About? Philosophy of Science Meets Political Liberalism*. o.O. 2017. [online abgerufen: <http://personal.lse.ac.uk/LIST/pdf-files/ListValentiniPolTheory.pdf>, letzter Zugriff am 19.11.2018].
- LLANQUE, MARCUS: „Metaphern, Metanarrative und Verbindlichkeitsnarrationen. Narrative in der Politischen Theorie“. In: Wilhelm Hofmann/ Katja Teich/ Judith Renner (Hg.): *Narrative Formen der Politik*. Wiesbaden 2014, S. 7-29.
- LUBAN, DAVID: „Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory“. In: *Social Research* 50 (1983), S. 215-248.
- LUDZ, URSULA: „Hannah Arendt: unabhängig weiblich“. In: *Du: die Zeitschrift der Kultur*. 53 (1993), S. 48-52
- : „Nachwort der Herausgeberin“. In: Hannah Arendt/ Martin Heidegger: *Briefe 1925 bis 1975*. Hg. von Ursula Ludz. Frankfurt am Main ³2002, S. 385-401.
- : „Kommentar der Herausgeberin“. In: Hannah Arendt: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich 2003, S. 137-187.
- : „Einleitung“. In: Hannah Arendt: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Hg. von Ursula Ludz. München/ Zürich ³2007, S. 7-25.
- LÜTKEHAUS, LUDGER: *Hannah Arendt - Martin Heidegger. Eine Liebe in Deutschland*. Marburg an der Lahn 1999.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris 1979.
- : *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien 1982.
- : *Le différend*. Paris 1983.
- : *Der Widerstreit*. München ²1989.
- MARCHART, OLIVER: *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*. Wien 2005a.
- : „Das historisch-politische Gedächtnis. Für eine politische Theorie kollektiver Erinnerung“. In: Christian Gerbel et al. (Hg.): *Transformationen gesellschaftlicher Erinnerung. Studien zur „Gedächtnisgeschichte“ der Zweiten Republik*. Wien 2005b, S. 21-49.
- : „Das Agonale“. In: Wolfgang Heuer/ Bernd Heiter/ Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/ Weimar 2011, S. 263-264.
- MARKUS, MARIA: „The ‚Anti-Feminism‘ of Hannah Arendt“. In: *Thesis Eleven* 17 (1987), S. 76-87.
- MARTÍNEZ, MATÍAS: „Ein Faktualitätspakt“. In: Norbert Frei/ Wulf Kantsteiner. (Hg.): *Den Holocaust erzählen. Historiographie zwischen wissenschaftlicher Empirie und narrativer Kreativität*. Göttingen 2013, S.182-184.
- / SCHEFFEL, MICHAEL: *Einführung in die Erzähltheorie*. München ⁹2012.
- MARQUARD, ODO: „Universalgeschichte und Multiversalgeschichte“. In: ders.: *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart 1987, S. 54-75.
- MCCARTHY, MARY: „Saying Goodbye to Hannah“. In: Garrath Williams (Hg.): *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume I: Arendt and Political Events*. London/ New York 2006, S. 31-36.
- MEHRING, FRANK: *The Democratic Gap. Transcultural Confrontations of German Immigrants and the Promise of American Democracy*. Heidelberg 2014.

- MEIN, GEORG: „Narrative der Zeugenschaft.“. In: Eva Geulen/ Kai Kauffmann/ Georg Mein (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*. München 2008, S. 223-239.
- MEWES, HORST: „Hannah Arendts Verständnis von moderner Politik und die Analyse der amerikanischen Verfassungsgründung“. In: Winfried Thaa/ Lothar Probst (Hg.): *Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts*. Berlin/ Wien 2003, S. 169-200.
- MEYER, KATRIN: *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt*. Basel 2016.
- MILLER, JAMES: „The Pathos of Novelty: Hannah Arendt’s Image of Freedom in the Modern World“. In: Garrath Williams (Hg.): *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume II: Arendt and Political Philosophy*. London/ New York 2006, S. 180-201.
- MOMMSEN, HANS: „Hannah Arendt und der Prozeß gegen Adolf Eichmann“. In: Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München/ Zürich 2010, S. 9-48.
- MOMMSEN, THEODOR: „Rede bei Antritt des Rektorats. 15. Oktober 1874.“ In: ders.: *Reden und Aufsätze*. Berlin 1905, S. 3-16.
- MÖNIG, JULIA MARIA: *Vom „Oikos“ zum Cyberspace. Das Private in der politischen Philosophie Hannah Arendts*. Bielefeld 2017.
- MONTAIGNE, MICHEL DE: *Essais*. Hg. von Hans Stilett. Frankfurt am Main 1998.
- MORGENSTERN, KATHRIN: *Denken und Handeln. Zur Kontinuität von Politik und Philosophie bei Hannah Arendt*. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Regensburg 2007.
- : „All sorrows can be borne if you put them in a story“. Funktionen der Narrativität für das politische Denken bei Hannah Arendt“. In: Wilhelm Hofmann/ Katja Teich/ Judith Renner (Hg.): *Narrative Formen der Politik*. Wiesbaden 2014a, S. 191-207.
- : „Ich will verstehen“ – Geschichtenerzählen im Spannungsfeld von Amor Mundi und Weltverlust“. In: Karlfriedrich Herb/ Mareike Gebhardt/ Kathrin Morgenstern (Hg.): *Raum und Zeit. Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt*. Frankfurt am Main/ New York 2014b, S. 135-156.
- MORGENTHAU, HANS: „Hannah Arendt. 1906-1975“. In: *Political Theory* 4 (1976), S. 5-8.
- MOSÈS, STÉPHANE: „Das Recht zu urteilen. Hannah Arendt, Gershom Sholem und der Eichmann-Prozeß“. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt revisited. „Eichmann in Jerusalem“ und die Folgen*. Frankfurt am Main 2000, S. 78-92.
- MOUFFE, CHANTAL: „Artistic Activism and Agonistic Spaces“. In: *ART&RESEARCH: A Journal of Ideas, Contexts and Methods* 1, 2 (2007), S. 1-5 [online abgerufen: <http://www.artandresearch.org.uk/v1n2/mouffe.html>, letzter Zugriff am 19.11.2018]
- : *Das demokratische Paradox*. Wien 2008.
- : *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Berlin 2014.
- NEGT, OSKAR: „Zum Verständnis des Politischen bei Hannah Arendt“. In: Kemper, Peter (Hg.): *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Frankfurt am Main 1993, S. 55-68.
- NEWMARK, CATHERINE: „Am Abgrund der Moderne. Gespräch mit Antonia Grunenberg“. In: dies. (Hg.): *Hannah Arendt. Die Freiheit des Denkens* (philosophie Magazin Sonderausgabe 6). Berlin 2016a, S. 70-75.
- : „Er hat alle getäuscht. Gespräch mit Bettina Stagneth“. In: dies. (Hg.): *Hannah Arendt. Die Freiheit des Denkens* (philosophie Magazin Sonderausgabe 6). Berlin 2016b, S. 114-120.

- : „Heimisch bleiben in einer Welt nach Auschwitz. Gespräch mit Susan Neiman“. In: dies. (Hg.): *Hannah Arendt. Die Freiheit des Denkens* (philosophie Magazin Sonderausgabe 6). Berlin 2016c, S. 104-108.
- : „„Sie blieb immer Außenseiterin“. Gespräch mit Leon Botstein“. In: dies. (Hg.): *Hannah Arendt. Die Freiheit des Denkens* (philosophie Magazin Sonderausgabe 6). Berlin 2016d, S. 43-46.
- NIETHAMMER, LUTZ: „Postskriptum zu Geschichte und Gedächtnis“. In: Ulrich Borsdorf/ Heinrich Theodor Grütter (Hg.): *Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum*. Frankfurt am Main/ New York 1999, S.101-109.
- NIXON, JON: *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*. London et al. 2015.
- NORA, PIERRE: *Zwischen Gedächtnis und Geschichte*. Berlin 1990.
- NORDMANN, INGEBORG: „Erfahrungen in einem Land, das die Realität verloren hat“. In: Hannah Arendt: *Besuch in Deutschland*. Berlin 1986, S. 67-96.
- : „Erfahrungsfähigkeit und Differenz. Rosa Luxemburg und Hannah Arendt über das politische Handeln“. In: *Neue Gesellschaft* 40 (1993a), S. 459-464.
- : „„Gegen Philosophie hilft nur Philosophie. Und ich habe keine eigene auf Lager.“ Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Martin Heidegger“. In: Jutta Dick/ Barbara Hahn (Hg.): *Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert*. Wien 1993b, S. 266-285.
- : „Die Vita activa ist mehr als nur praktische Philosophie“. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität*. Berlin 2007a, S. 199-214.
- : „Gedankenexperiment und Zitatmontage“. In: Wolfgang Heuer/ Irmela von der Lüche (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007b, S. 162-186.
- NULLMEIER, FRANK: *Politische Theorie des Sozialstaats*. Frankfurt/ New York 2000.
- OAKESHOTT, MICHAEL: „Review of Between Past and Future“. In: Garrath Williams (Hg.): *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III: The Human Condition*. London/ New York 2006, S. 15-17.
- OPSTAELE, DAG JAVIER: *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*. Würzburg 1999.
- OROZCO, TERESA: „Zur Renaissance des Unpolitischen. Arendt-Lektüren wiedergelesen“. In: *Berliner Debatte Initial* 10 (1999), S. 95-110.
- O’SULLIVAN, NOEL: „Hannah Arendt. Hellenic Nostalgia and Industrial Society“. In: Anthony de Crespigny/ Kenneth Minogue (Hg.): *Contemporary Political Philosophers*. New York 1975, S. 228-251.
- OTT, HUGO: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main/ New York 1988.
- ØVERENGET, EINAR: „Arendt and Heidegger: Against the Imperialism of Privacy“. In: *Philosophy Today* 39, 4 (1995), S. 430-444.
- PALONEN, KARI: „The Search for a New Beginning: Hannah Arendt and Karl Jaspers as Critics of West German Parliamentarism“. In: Marco Goldoni/ Christopher McCorkindale (Hg.): *Hannah Arendt and the Law*. Oxford/ Portland 2012, S. 151-169.
- PAREKH, BHIKHU: *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London/ Basingstoke 1981.
- PASSERIN D’ENTRÈVES, MAURIZIO: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London 1994.

- PAVLIK, JENNIFER: „Uninteressiertes Weltinteresse“. *Über die Ausbildung einer ästhetischen (Denk-)Haltung im Werk Hannah Arendts*. Paderborn 2015.
- PENTA, LEO: *Macht und Kommunikation. Eine Studie zum Machtbegriff Hannah Arendts*. Berlin 1985.
- PERICA, IVANA: *Die privat-öffentliche Achse des Politischen. Das Unvernehmen zwischen Hannah Arendt und Jacques Rancière*. Würzburg 2016.
- PFESTROFF, CHRISTINA: „Anamnese der Amnesie. Jean-François Lyotard und der Topos der Undarstellbarkeit in der geschichtswissenschaftlichen Diskussion“. In: Susanne Düwell/ Matthias Schmidt (Hg.): *Narrative der Shoah. Repräsentationen der Vergangenheit in Historiographie, Kunst und Politik*. Paderborn et al. 2002, S. 229-244.
- PIRRO, ROBERT C.: *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*. DeKalb 2001.
- PITKIN, HANNA FENICHEL: „Justice. On Relating Private and Public“. In: *Political Theory* 9 (1981), S. 327-352.
- : *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago/London 1998.
- PÖGGELER, OTTO: „Heidegger und die politische Philosophie“. In: Dietrich Papenfuß/ Otto Pöggeler (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*. Bd. 1: *Philosophie und Politik*. Frankfurt am Main 1991, S.328-350.
- PRINCE, GERALD: „Introduction to the Study of the Narratee“. In: Jane P. Tompkins (Hg.): *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore/ London 1988, S. 7-25.
- RABINBACH, ANSON: „Hannah Arendt und die New Yorker Intellektuellen“. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt revisited. „Eichmann in Jerusalem“ und die Folgen*. Frankfurt am Main 2000, S. 33-56.
- RAIMONDI, FRANCESCA: „Prekäre Politik. Hannah Arendt zur Flüchtlingsfrage“. In: *HannahArendt.net. Zeitschrift für politisches Denken* 8 (2016) [online abgerufen: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/346>, letzter Zugriff am 19.11.2018].
- RANCIÈRE, JACQUES: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main 2002.
- RAWLS, JOHN: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main 1979.
- REINHARDT, MARK: *The Art of Being Free. Taking Liberties with Tocqueville, Marx, and Arendt*. Ithaca u.a. 1997.
- REIST, WOLFGANG: *Die Praxis der Freiheit*. Würzburg 1990.
- RENSMANN, LARS: „Das Besondere im Allgemeinen. Totale Herrschaft und Nachkriegsgesellschaft in den politisch-theoretischen Narrativen von Arendt und Adorno“. In: Dirk Auer/ Lars Rensmann/ Julia Schulze Wessel (Hg.): *Arendt und Adorno*. Frankfurt am Main 2003, S. 150-195.
- / GANDESHA, SAMIR (Hg.): *Arendt and Adorno. Political and Philosophical Investigations*. Stanford 2012.
- RICH, ADRIENNE: „Conditions for Work: The Common World of Women“. In: dies.: *On Lies, Secrets and Silence. Selected Prose 1966-1978*. New York/ Toronto 1979.
- RICŒUR, PAUL: „Action, Story and History: On Re-reading *The Human Condition*“. In: *Salmagundi* 60 (1983a), S. 60-72.
- : *Temps et récit*. Bd.1. Paris 1983b.
- : *Temps et récit*. Bd. 2: *La configuration du temps dans le récit de fiction*. Paris 1984.

- : *Temps et récit*. Bd. 3: *Le temps raconté*. Paris 1985.
- : *Zufall und Vernunft in der Geschichte*. Tübingen 1986.
- : *Zeit und Erzählung*. Bd. 1: *Zeit und historische Erzählung*. München 1988.
- : *Zeit und Erzählung*. Bd. 2: *Zeit und literarische Erzählung*. München 1989.
- : *Zeit und Erzählung*. Bd. 3: *Die erzählte Zeit*. München 1991.
- RÖD, WOLFGANG: „Philosophiehistorie als Kommunikation: Chancen und Grenzen“. In: Anton Hügli/ Dominic Kaegi/ Reiner Wiehl (Hg.): *Einsamkeit – Kommunikation – Öffentlichkeit*. Basel 2004, S. 135-150.
- RÖDEL, ULRICH: „Hannah Arendt und die Gefährdungen der Freiheit in einer säkularisierten politischen Ordnung“. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*. Frankfurt am Main 1989, S. 205-222.
- / FRANKENBERG, GÜNTER/ DUBIEL, HELMUT: *Die demokratische Frage*. Frankfurt am Main 1989.
- ROMBERG, REGINE: *Athen, Rom oder Philadelphia? Die politischen Städte im Denken Hannah Arendts*. Würzburg 2007.
- RORTY, RICHARD: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge et al. 1989.
- ROSE, UTA-D.: *Die Komplexität politischen Handelns. Die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte im Lichte des Denkens von Hannah Arendt*. Waldkirch 2004.
- ROSENMÜLLER, STEFANIE: „Treffen sich Akteur und Zuschauer? Zur Rolle des Richters in Hannah Arendts Urteilstheorie“. In: *HannahArendt.net. Zeitschrift für politisches Denken* 1 (2005) [online abgerufen: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/83/132>, letzter Zugriff am 19.11.2018].
- RÜSEN, JÖRN: „Geschichtsschreibung als Theorieproblem der Geschichtswissenschaft. Skizze zum historischen Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion“. In: Koselleck, Reinhard/ Heinrich Lutz/ ders. (Hg.): *Formen der Geschichtsschreibung*. München 1982, S. 14-35.
- RÜTH, AXEL: *Erzählte Geschichte. Narrative Strukturen in der französischen Annales-Geschichtsschreibung*. Berlin/ New York 2005.
- : „Narrativität in der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung“. In: Matthias Aumüller (Hg.): *Narrativität als Begriff. Analysen und Anwendungsgebiete zwischen philologischer und anthropologischer Orientierung*. Berlin/ Boston 2012, S.21-46.
- SAFRANSKI, RÜDIGER: *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. München 1994.
- SÁNCHEZ MADRID, NURIA (HG.): *Hannah Arendt y la literatura*. Barcelona 2016.
- SANER, HANS: „Jaspers als Ärgernis“. In: Karl Jaspers: *Aspekte der Bundesrepublik*. Hg. von Hans Saner. München 1972, S. 150-160.
- SCHAPP, WILHELM: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Wiesbaden ²1976.
- : *Philosophie der Geschichten*. Frankfurt am Main ²1981.
- SCHEFFEL, MICHAEL: „Nach dem ‚narrative turn‘: Handbücher und Lexika des 21. Jahrhunderts“. In: *DIEGESIS. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung / Interdisciplinary E-Journal for Narrative Research* 1.1 (2012), S. 43-55.
- SCHERL, MAGDALENA: „Zwischen Abgrenzung und Entgrenzung – Feministische Lesarten des öffentlichen Raums bei Arendt“. In: Karlfriedrich Herb/ Mareike Gebhardt/ Kathrin Morgenstern (Hg.): *Raum und Zeit. Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt*. Frankfurt am Main/ New York 2014, S. 92-104.
- SCHLEGEL, FRIEDRICH: *Schriften zur Literatur*. Hg. von Wolf Dietrich Rasch. München 1970.

- SCHMIDT, JONAS-ERIK: „53 Jahre alt und doch aktuell. Was ein altes Hannah Arendt-Interview über den Zeitgeist verrät“ [online veröffentlicht unter: https://www.weser-kurier.de/deutschland-welt/deutschland-welt-vermishtes_artikel,-was-ein-altes-hannah-arendtinterview-ueber-den-zeitgeist-verraet-_arid,1686688.html am 06.01.2018, letzter Zugriff am 19.11.2018].
- SCHOLTER, JUDITH/ WERNER, FRANK: „Warum jedes Land alle paar Jahrzehnte einen neuen Mythos braucht. Ein Gespräch mit dem Politikwissenschaftler Herfried Münkler.“ In: *ZEIT Geschichte* vom 11. September 2018 [online abgerufen: <https://www.zeit.de/zeitgeschichte/2018/05/herfried-muenkler-politikwissenschaftler-neuen-mythos-deutschland/>, letzter Zugriff am 19.11.2018].
- SCHÖNHERR-MANN, HANS-MARTIN: *Hannah Arendt. Wahrheit, Macht, Moral*. München 2006.
- SCHULIN, ERNST: „Nach der Postmoderne“. In: Wolfgang Küttler/ Jörn Rüsen/ ders. (Hg.): *Geschichtsdiskurs. Bd. 1.: Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte*. Frankfurt am Main 1992, S. 365-369.
- SCHWAN, ALEXANDER: „Existentielle und politische Freiheit. Zur politischen Philosophie von Karl Jaspers“. In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*. 1 (1988), S.68-88.
- SCHWEITZER, PETRA: „Jacques Derrida: ‚No, Again, I won’t be able to...‘ Of Cruelty and Responsibility.“ In: Barbara Weber et al. (Hg.): *Cultural Politics and Identity. The Public Space of Recognition*. Münster 2011, S. 87-98.
- SEITZ, JAKOB STEFAN: *Hannah Arendts Kritik der politisch-philosophischen Tradition – unter Einbeziehung der französischen Literatur zu Hannah Arendt*. München 2002.
- SHKLAR, JUDITH N.: *Ordinary Vices*. Cambridge/ London 1984.
- : *A Life of Learning. Charles Homer Haskins Lecture*. Washington D.C 1989.
- : „Hannah Arendt as Pariah“. In: dies.: *Political Thought and Political Thinkers*. Hg. von Stanley Hoffmann. Chicago/ London 1998a, S. 362-375.
- : „Rethinking the Past“. In: dies.: *Political Thought and Political Thinkers*. Hg. von Stanley Hoffmann. Chicago/ London 1998b, S. 353-361.
- SIGWART, HANS-JÖRG: „Hannah Arendt und die Grenzen des Politischen“. In: Karlfriedrich Herb/ Mareike Gebhardt/ Kathrin Morgenstern (Hg.): *Raum und Zeit. Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt*. Frankfurt am Main/ New York 2014, S. 67-91.
- : *The Wandering Thought of Hannah Arendt*. London 2016.
- SJÖHOLM, CECILIA: *Doing aesthetics with Arendt. How to see things*. New York 2015.
- SMITH, WILLIAM: „A Constitutional Niche for Civil Disobedience? Reflections on Arendt“. In: Marco Goldoni/ Christopher McCorkindale (Hg.): *Hannah Arendt and the Law*. Oxford/ Portland 2012, S. 133-150.
- SÖZER, ÖNAY: „Das Problem des ‚Zwischen‘ bei Hannah Arendt und Martin Heidegger“. In: Andreas Großmann / Christoph Jamme (Hg.): *Metaphysik der praktischen Welt, Perspektiven im Anschluss an Hegel und Heidegger. Festgabe für Otto Pöggeler*. Amsterdam/ Atlanta 2000, S. 130-142.
- SPETH, RUDOLF/ BUCHSTEIN, HUBERTUS: „Hannah Arendts Theorie intransitiver macht“. In: Gerhard Göhler (Hg.): *Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*. Baden-Baden 1997, S. 224-261.
- SPIEGEL, IRINA: *Die Urteilstkraft bei Hannah Arendt*. Berlin 2011.
- SPRINGBORG, PATRICIA: „Hannah Arendt and the Classical Republican Tradition“. In: Gisela T. Kaplan/ Clive S. Kessler (Hg.): *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*. Sydney et al. 1989.

- STERN, PETER/ YARBROUGH, JEAN: „Hannah Arendt“. In: *The American Scholar* 47 (1978), S. 371-381.
- STERNBERGER, DOLF: „Die versunkene Stadt – Über Hannah Arendts Idee der Politik“. In: Adelbert Reif (Hg.): *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien/ München/ Zürich 1979, S.109-121.
- : *Drei Wurzeln der Politik*. Frankfurt am Main 1984.
- STRASSENBERGER, GRIT: *Über das Narrative in der politischen Theorie*. Berlin 2005.
- : „Neoaristotelismus und narrativistische Wendungen politischer Theorie. Hannah Arendt, Michael Walzer und Martha Craven Nussbaum“. In: Harald Bluhm/ Jürgen Gebhardt (Hg.): *Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Konzepte und Kritik*. Baden-Baden 2006, S. 155-180.
- SUN, LEI: *Handeln, Urteilkraft und die republikanische Politik. Überlegungen zu Hannah Arendts kommunikativer politischer Philosophie*. Hamburg 2010.
- TAMBOUKOU, MARIA: „Love, Narratives, Politics: Encounters between Hannah Arendt and Rosa Luxemburg“. In: *Theory, Culture & Society* 30 (2013), S. 35-56.
- TAMINIAUX, JACQUES: *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris 1992.
- TAYLOR, CHARLES: *Modern Social Imaginaries*. Durham/ London 2004.
- THEUER LINKE, DANIELA: *Der Partizipative Haushalt und der Wandel, der ihn trägt: Hintergründe, Akteure, theoretische Konzepte. Der Erfolg der partizipativen Kommunalpolitik von Porto Alegre, Brasilien, im Kontext neuer Vorstellungen von Entwicklung und Demokratie*. Tübingen 2011. [online veröffentlicht unter: http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2011/5890/pdf/Diss_OP_Theuer_2011_11_18_Publikation.pdf, letzter Zugriff am 19.11.2018]
- THÜRMER-ROHR, CHRISTINA: „Verstehen und Schreiben – unheimliche Heimat“. In: *text + kritik* 166/167 (2005), S. 92-101.
- TLABA, GABRIEL MASOOANE: *Politics and Freedom. Human Will and Action in the Thought of Hannah Arendt*. Lanham et al. 1987.
- TÖMMEL, TATJANA NOEMI: *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*. Berlin 2013.
- TRAWNY, PETER: *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts*. Würzburg 2005.
- : „Eine neue Dimension“. In: *Die Zeit* vom 27. Dezember 2013. [online abgerufen: <https://www.zeit.de/2014/01/heidegger-schwarze-hefte-herausgeber-peter-trawny>, letzter Zugriff am 19.11.2018]
- : *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main ²2014.
- VILLA, DANA R.: *Arendt and Heidegger. Being and Politics*. Princeton 1987.
- : *Arendt und Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton 1996.
- : „Democratizing the Agon. Nietzsche, Arendt, and the Agonistic Tendency in Recent Political Theory“. In: ders.: *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton 1999a, S. 107-127.
- : „Theatricality and the Public Realm“. In: ders.: *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton 1999b, S. 128-154.
- : „Apologist or Critic? On Arendt's Relation to Heidegger“. In: Steven E. Aschheim (Hg.): *Hannah Arendt in Jerusalem*. Berkeley/ Los Angeles/ London 2001a, S. 325-337.
- : „Totalitarianism, Modernity and the Tradition“. In: Steven E. Aschheim (Hg.): *Hannah Arendt in Jerusalem*. Berkeley/ Los Angeles/ London 2001b, S. 125-145.

- : „Arendt and Heidegger, again“. In: ders.: *Public Freedom*. Princeton/ Oxford 2008, S. 302-337.
- : „Friedrich Nietzsche“. In: Wolfgang Heuer/ Bernd Heiter/ Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/ Weimar 2011, S. 228-233.
- VOEGELIN, ERIC: „The Origins of Totalitarianism“. In: *Review of Politics* 15,1 (1953), S. 68-76.
- VOLK, CHRISTIAN: *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts*. Baden-Baden 2010.
- VOLLRATH, ERNST: „Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens“. In: In: Adelbert Reif (Hg.): *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien/ München/ Zürich 1979, S. 59-84.
- : „Handeln und Urteilen. Zur Problematik von Hannah Arendts Lektüre von Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘ unter einer politischen Perspektive“. In: Herfried Münkler (Hg.): *Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vopolitischen Grundlagen politischer Ordnung*. Baden-Baden 1996, S. 228-249.
- : „Hannah Arendt und Martin Heidegger – erneut betrachtet“. In: Andreas Großmann / Christoph Jamme (Hg.): *Metaphysik der praktischen Welt, Perspektiven im Anschluss an Hegel und Heidegger. Festgabe für Otto Pöggeler*. Amsterdam/ Atlanta 2000, S. 194-210.
- VOWINCKEL, ANNETTE: *Geschichtsbegriff und Historisches Denken bei Hannah Arendt*. Köln 2001.
- WALDRON, JEREMY: „Arendt’s Constitutional Politics“. In: Garrath Williams (Hg.): *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III: The Human Condition*. London/ New York 2006, S. 135-153.
- WEIGEL, SIGRID: *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*. Frankfurt am Main 1997.
- : „Télescopage im Unbewußten. Zum Verhältnis von Trauma, Geschichtsbegriff und Literatur“. In: Elisabeth Bronfen/ Birgit R. Erdle/ Sigrid Weigel (Hg.): *Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*. Köln/ Weimar/ Wien 1999, S. 51-76.
- : „Dichtung als Voraussetzung der Philosophie. Hannah Arendts Denktagebuch“. In: *text + kritik* 166/167 (2005), S. 125-137.
- WEILAND, RENÉ: „Bruch und Vor-Bild. Auf neoaristotelischer Spur“. In: *Merkur* 43 (1989), S. 358-365.
- WEISSBERG, LILIANE (Hg.): *Affinität wider Willen? Hannah Arendt, Theodor W. Adorno und die Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main/ New York 2011.
- WEISSPFLUG, MAIKE: „Erzählen und Urteilen. Narrative politische Theorie nach Hannah Arendt“. In: Wilhelm Hofmann/ Katja Teich/ Judith Renner (Hg.): *Narrative Formen der Politik*. Wiesbaden 2014, S. 209-225.
- : *Welterschließende Kritik. Über Hannah Arendt, Literatur und die Kunst, politisch zu denken*. Diss. RWTH Aachen 2016.
- WELLMER, ALBRECHT: „Hannah Arendt on Judgment“. In: Larry May/ Jerome Kohn (Hg.): *Hannah Arendt. Twenty Years Later*. Cambridge/ London 1997, S. 33-52.
- : „Hannah Arendt on Revolution“. In: Steven E. Aschheim (Hg.): *Hannah Arendt in Jerusalem*. Berkeley/ Los Angeles/ London 2001, S. 33-46.
- WELSCH, WOLFGANG: „Einleitung“. In: ders. (Hg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim 1988, S. 1-43.
- WHITE, HAYDEN: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore/ London 1973.

- : „The Fictions of Factual Representation“. In: ders.: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore/ London 1978, S. 121-134.
- : „Die Fiktionen der Darstellung des Faktischen“. In: ders.: *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*. Stuttgart 1986, S. 145-160.
- : *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore/ London 1989.
- : *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*. Frankfurt am Main 1990.
- : „Die Bedeutung von Narrativität in der Darstellung der Wirklichkeit“. In: *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*. Frankfurt am Main 1990a, S. 11-39.
- : „Die Metaphysik der Narrativität: Zeit und Symbol in Ricœurs Geschichtsphilosophie“. In: ders.: *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*. Frankfurt am Main 1990b, S. 175-193.
- : „Die Politik der historischen Interpretation: Disziplin und Entsublimierung“. In: ders.: *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*. Frankfurt am Main 1990c, S. 78-107.
- : *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*. Frankfurt am Main 1991.
- WHITE, STEPHEN K.: „As the World Turns: Ontology and Politics in Judith Butler“. In: *Polity* 32, 2 (1999), S. 155-177.
- : „Weak Ontology: Genealogy and Critical Issues“. In: *The Hedgehog Review* 7 (2005), S. 11-25.
- WIESEL, ELIE: *Nobel Prize Speech. The Nobel Acceptance Speech delivered by Elie Wiesel in Oslo on December 10, 1986* [online veröffentlicht unter: <http://eliewiesel-foundation.org/elie-wiesel/nobelprizespeech/>, letzter Zugriff am 19.11.2018].
- WILD, THOMAS: „Kreative Konstellationen – Hannah Arendt und die deutsche Literatur der Gegenwart. Ein Überblick und eine Wirkungsanalyse am Beispiel Rolf Hochhuths“. In: *text + kritik* 166/167 (2005), S. 162-173..
- : *Nach dem Geschichtsbruch. Deutsche Schriftsteller um Hannah Arendt*. Berlin 2009.
- B, GARRATH (Hg.): *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. 4 Bde. London/ New York 2006.
- WITTE, BERND: „Statt eines Vorworts. Ein ungeschriebenes Buch lesen“. In: Norbert Bolz/ders. (Hg.): *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*. München 1984, S. 7-12.
- WOHLLEBEN, DOREN: „Narrative (–) Initiative. Das ‚Rätsel des Anfangs‘ als ethisches und poetologisches Konzept in Hannah Arendts *Denktagebuch* und ihrer Vorlesung *Über das Böse*“. In: Claudia Öhlschlager (Hg.): *Narration und Ethik*. München 2009, S. 53-63.
- WOLF, HARALD: „Vorwort“. In: Cornelius Castoriadis: *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*. Hg. von Michael Halbrodt und Harald Wolf. Lich 2010, S. 7-12.
- YOUNG, JAMES E.: „Zwischen Geschichte und Erinnerung. Über die Wiedereinführung der Stimme der Erinnerung in die historische Erzählung“. In: Harald Welzer (Hg.): *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*. Hamburg 2001, S.41-62.
- YOUNG-BRUEHL, ELISABETH: „Hannah Arendt’s Storytelling“. In: *Social Research* 44 (1977), S. 183-190.
- : „Hannah Arendt als Geschichtenerzählerin“. In: Adelbert Reif (Hg.): *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien/ München/ Zürich 1979, S. 319-325.

--: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*. Frankfurt am Main 2004.

--/ KOHN, JEROME: „What and How We Learned from Hannah Arendt: An Exchange of Letters“. In: Mordechai Gordon (Hg.): *Hannah Arendt and Education. Renewing Our Common World*. Boulder/ Oxford 2001, S. 225-256.

ZERILLI, LINDA M. G.: „Vorwort“. In: Oliver Marchart: *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*. Wien 2005, S. 7-12.

--: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*. Wien/ Berlin 2010.